

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XVI

JEAN-LOUIS MAIER

LES MISSIONS DIVINES
SELON SAINT AUGUSTIN

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

1960

La publication de cet ouvrage a bénéficié d'un subside
du Conseil de l'Université de Fribourg (Suisse)

© 1960 by Editions Universitaires Fribourg Suisse
Imprimerie St-Paul Fribourg Suisse

TABLE DES MATIÈRES

Bibliographie.	VII
Introduction.	1

PREMIÈRE PARTIE

Les prédécesseurs de saint Augustin au IV^e siècle

CHAPITRE I : Arianisme et missions divines.	7
1. Le problème des missions posé explicitement	7
2. Interventions du magistère	16
CHAPITRE II : Les sources grecques de saint Augustin	25
1. Saint Athanase	25
A. Les Discours contre les Ariens	25
B. Saint Athanase et saint Augustin.	35
2. Les Cappadociens	37
A. Saint Basile	37
B. Saint Grégoire de Nazianze	39
3. Didyme l'Aveugle	44
4. Saint Epiphane	51
CHAPITRE III : Les théologiens latins du IV ^e siècle	53
1. Saint Hilaire	53
A. La question des théophanies	54
B. Le problème des missions	58
2. Les polémistes secondaires	64
A. Eusèbe de Verceil.	64
B. Phoebadius	69
C. Marius Victorinus.	71
D. Les évêques de Brescia	79
E. Les Lucifériens.	81
3. Saint Ambroise	85
A. La question des théophanies.	85
B. Le problème des missions	90

DEUXIÈME PARTIE

Saint Augustin

CHAPITRE IV : Les théophanies de l'Ancien Testament	101
1. Les théophanies selon le jeune Augustin	101
2. Le De Trinitate et les théophanies	103
A. Invisibilité divine et théophanies.	103
B. Le sujet des théophanies.	107
3. Les théophanies dans les œuvres postérieures au De Trinitate	111
CHAPITRE V : Les missions visibles	122
1. Le jeune Augustin et les missions visibles	123
2. Les missions visibles selon le De Trinitate	127
A. La mission du Fils	129
B. Les missions du Saint-Esprit.	134
C. Le cas du Père.	140
3. Les missions visibles selon saint Augustin vieillissant	142
CHAPITRE VI : Les missions invisibles	154
1. Les missions du Fils	154
A. La doctrine du De Trinitate	154
B. L'habitation du Verbe dans la créature	160
2. Les missions du Saint-Esprit	162
A. La présence du Saint-Esprit dans l'âme	162
B. Le don du Saint-Esprit	168
3. L'inhabitation de la Sainte Trinité	175
A. Le cas du Père.	176
B. Union des Personnes divines dans l'inhabitation	177
4. Missions divines et image de Dieu	179
CHAPITRE VII : L'originalité de saint Augustin	199
1. Les théophanies de l'Ancien Testament.	199
2. Les missions visibles.	204
3. Les missions invisibles	209
4. Conclusion	216
Index.	220

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources

A. Editions générales

- CC = Corpus Christianorum, Turnhout 1954 sq.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866 sq.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1897 sq.
PG = J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus, Series graeca, Paris 1886-1900.
PL = J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus, Series latina, Paris 1844-1864.
SC = H. de LUBAC et J. DANÉLOU, Sources chrétiennes, Paris 1942 sq.
SEHL = Scriptores ecclesiastici hispano-latini Veteris et Medii Aevi, Escorial 1940 sq.

B. Editions particulières

- AW = H. G. OPITZ, Athanasius Werke, Berlin und Leipzig 1934 sq.
BA = Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin, Paris 1939 sq.

2. Auteurs modernes

Nous ne citons ici que les travaux principaux. D'autres références sont données dans les notes.

- G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, Paradosis XII.
B. ALTANER : Die Benützung von original-griechischen Vätertexten durch Augustinus. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1948, 71-79.
— — Die Bibliothek des heiligen Augustinus. Theologische Revue 1948, 73-78.
— — Augustinus und Athanasius. Eine quellenkritische Studie. Revue bénédictine 1949, 82-90.
— — Augustinus und Basilius der Grosse. Eine quellenkritische Untersuchung. Revue bénédictine 1950, 17-24.
— — Augustinus und Origenes. Eine quellenkritische Untersuchung. Historisches Jahrbuch 1951, 15-41.
— — Augustinus und Eusebios von Kaisareia. Eine quellenkritische Untersuchung. Byzantinische Zeitschrift 1951, 1-6.
— — Augustinus und Didymus der Blinde. Eine quellenkritische Untersuchung. Vigiliae Christianae 1951, 116-120.
— — Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Quellenkritische Untersuchungen. Revue bénédictine 1951, 54-62.

- — Augustinus und Epiphanius von Salamis. Eine quellenkritische Studie. *Mélanges Joseph de Ghellinck* 1, Gembloux 1951, 265-275.
- — Augustinus und die griechische Patristik. Eine Einführung und Nachlese zu meinen quellenkritischen Untersuchungen. *Revue bénédictine* 1952, 201-215.
- — Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen. *Zeitschrift für die neuestamentliche Wissenschaft* 1952-1953, 76-84.
- R. ARNOU : Platonisme des Pères. DTC 12, 2258-2392.
- J. BARBEL : Christos Angelos, Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Litteratur des christlichen Altertums, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und Fortdauer des Arianismus, Bonn 1941.
- G. BARDY : Trinité, La révélation du mystère : Ecriture et Tradition. DTC 15, 2, 1545-1702.
- E. BENZ : Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932.
- R. BERNARD : L'image de Dieu d'après saint Athanase, Paris 1952.
- C. BOYER : Augustin (saint). Dict. spir. 1, 1101-1130.
- — L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne. *Gregorianum* 1946, 173-199 ; 333-352.
- B. CAPELLE : Le progrès de la connaissance religieuse d'après saint Augustin. *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 1930, 410-419.
- G. CARRIÈRE : L'urgence et la possibilité de la Purification dans la Philosophie de Plotin. *Année théologique augustinienne* 1952, 29-46.
- F. CAVALLERA : La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate ». *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 1930, 365-387 ; 1931, 5-19.
- F. CAYRÉ : Les sources de l'amour divin, Paris 1933.
- — Initiation à la philosophie de saint Augustin, Paris 1947.
- — Dieu présent dans la vie de l'esprit, Paris 1951.
- — Le Christ dans les Confessions. *Année théologique augustinienne* 1953, 232-259.
- — Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin. *Année théologique augustinienne* 1953, 347-369.
- — La contemplation augustinienne, Principes de Spiritualité et de Théologie, Paris 1954.
- — Saint Augustin et la vie théologique, Tournai 1959.
- L. CILLERUELO : La « memoria Dei » segun San Agustin. *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, 499-509.
- P. COURCELLE : Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1950.
- C. J. HEFELE — H. LECLERCQ : Histoire des Conciles, Paris 1907 sq.
- J. HEIJKE : God in het diepst van de gedachte. De imago-Dei-leer van Sint Augustinus. *Bijdragen* 1955, 357-377.
- E. HENDRIKX : La date de composition du De Trinitate de saint Augustin.

Année théologique augustinienne 1952, 305-316. — Cette étude est reproduite par BA 15, 557-566.

- P. HENRY : Plotin et l'Occident : Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe, Louvain 1934.
- F. HOFMANN : Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, München 1933.
- G. KRETSCHMAR : Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956.
- A. KUNZELMANN : Die Chronologie der Sermones des heiligen Augustinus. *Miscellanea Agostiniana* 2, Rome 1931, 417-520.
- J. LEBRETON : Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies. *Miscellanea Agostiniana* 2, Rome 1931, 821-836.
- D. LÖPFE : Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius, Sarnen 1951.
- H. MERKI : 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg (Schweiz) 1952, *Paradosis* VII.
- A. MICHEL : Trinité (missions et habitation des Personnes de la). DTC 15, 2, 1830-1855.
- G. MÜLLER : *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952.
- N. NÉDONCELLE : L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité ? *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, 595-602.
- O. PERLER : Weisheit und Liebe, nach Texten aus den Werken des heiligen Augustinus, Olten 1952.
- E. PORTALIÉ : Augustin (saint). DTC 1, 2268-2472.
- J. QUASTEN : *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Paris 1955 sq.
- M. SCHMAUS : Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927.
- M. F. SCIACCA : Trinité et unité de l'esprit. *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, 521-533.
- P. SÉJOURNÉ : Victorinus Afer. DTC 15, 2, 2887-2954.
- P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944.
- H. SOMERS : Image de Dieu et illumination divine, Sources historiques et élaboration augustinienne. *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, 451-462.
- L. THOMAS : Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae institutiones des Laktanz, Freiburg (Schweiz) 1959.
- J. TIXERONT : Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne, 6^e éd., Paris 1921.
- R. TREMBLAY : La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin, Ottawa 1954.
- A. TURRADO : La inhabitacion de la Santissima Trinidad en los justos segun la doctrina de San Agustin. *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, 583-593.
- G. VERBEKE : Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin. *Augustiniana* 1954, 495-515.
- S. ZARB : Chronologia Tractatum s. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Joannis Apostoli. *Angelicum* 1933, 50-110.
- — Chronologia operum Sancti Augustini. *Angelicum* 1934, 78-91.

INTRODUCTION

Nul n'ignore la place de choix occupée par le dogme des missions divines dans le donné révélé, et pourtant jamais on n'a étudié systématiquement le chemin parcouru par les Pères de l'Eglise pour parvenir à l'exposé orthodoxe de ce mystère. Certes, l'importance de saint Augustin pour la théologie de ce dogme est, en général, reconnue, et encore est-ce souvent de façon trop superficielle. Les idées des premiers auteurs chrétiens, l'élaboration de la doctrine augustinienne et même l'exacte position définitive du grand Docteur par rapport aux divers problèmes posés par les missions, qui donc les connaît ?

Le manque total de monographie consacrée à ce sujet ne pouvait durer. C'est pourquoi le Père Gervais Aeby a entrepris l'étude des missions divines aux II^e et III^e siècles ¹. La période qu'il envisage forme un tout. Il la caractérise comme une période de préparation et de tâtonnement où « le problème n'est jamais abordé en face ². »

¹ G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958. Sur la nécessité d'étudier ce dogme chez les Pères de l'Eglise, on lira ce que dit le Père Gervais dans son Introduction, 1-2. Ajoutons qu'en ce qui concerne saint Augustin lui-même, la situation n'est pas meilleure. C'est ainsi que la doctrine, si riche, de l'évêque d'Hippone ne peut qu'être sommairement indiquée dans les quelques pages que lui consacre M. SCHMAUS dans son ouvrage au sujet de l'enseignement trinitaire du grand Docteur : Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927. Les missions sont hors des préoccupations de G. KRETSCHMAR : Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen 1956. Plus étonnant est, au sujet des missions invisibles, le silence de Ch. BOYER : Augustin (saint). Dict. spirit. 1, 1101-1130. Quant au Dictionnaire de Théologie Catholique, il ne contient que fort peu d'indications sur le rôle du grand Docteur dans la théologie des missions divines. G. BARDY : Trinité, La révélation du mystère, Ecriture et Tradition. DTC 15, 2, 1545-1702. A. MICHEL : Trinité (missions et habitation des Personnes de la). DTC 15, 2, 1830-1855. E. PORTALIÉ : Augustin (saint). DTC 1, 2268-2472.

² G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 2. Cf. id., 184 et 188. Cela ne signifie cependant nullement que les auteurs des II^e et III^e siècles ignorent tout de la théologie des missions. Bien au contraire, un Origène, notamment, mentionne déjà la plupart des éléments de cette doctrine et nous aurons nous-même plus d'une fois l'occasion de le montrer. Mais durant cette période le problème des missions n'est pas traité en lui-même, ex professo.

Personne ne doutera de l'intérêt qu'il y a de poursuivre la recherche au IV^e siècle et au début du V^e. C'est ce qui nous a décidé à nous pencher à notre tour sur ce sujet. Avec l'arianisme, la question des missions est posée dans toute son acuité : s'il est vrai que le Fils est envoyé par le Père, il faut dire, pensent les novateurs, que le Fils est inférieur au Père qui l'envoie ! C'est pourquoi notre travail débutera par un chapitre consacré à la querelle arienne. Comme ce fut souvent le cas dans l'histoire de l'Eglise, l'hérésie sera pour les catholiques l'occasion de nombreuses recherches qui aboutiront à l'exposé orthodoxe du mystère ; cette explication sera l'œuvre de saint Augustin.

* * *

Au moment d'entreprendre notre recherche, deux voies s'ouvrent devant nous. L'une consiste à prendre tous les auteurs, grecs ou latins, catholiques ou hérétiques, entre 300 et 430 et à voir ainsi s'élaborer la théologie des missions à travers chaque écrivain. Le faire serait suivre les traces du Père Gervais définissant son étude comme « un travail qui s'intéresse non pas directement à la pensée de tel auteur, mais à saisir à travers lui la formation de la doctrine des missions divines ¹ ». Cette méthode serait intéressante, car elle donnerait une vue d'ensemble où chaque théologien aurait sa place selon son importance réelle.

Nous préférons cependant l'autre voie. Très vite, saint Augustin nous est apparu comme le géant parmi tous les théologiens des missions divines. C'est pourquoi nous estimons qu'il y a un intérêt tout particulier à étudier la pensée augustinienne pour elle-même. Dès lors, les prédécesseurs de l'évêque d'Hippone au IV^e siècle, nous ne les envisagerons que pour autant qu'ils ont pu être utilisés comme sources par le grand Docteur.

Notre étude se divise ainsi en deux parties. La plus importante est consacrée à l'exposé de la doctrine augustinienne ; l'autre traite des sources de saint Augustin au IV^e siècle : par respect de l'ordre chronologique, nous la considérons en premier lieu.

Les travaux du grand spécialiste qu'est Berthold Altaner, nous ont révélé les œuvres grecques connues de saint Augustin. Aucune étude philologique systématique n'a encore déterminé, par contre, les rapports entre le maître d'Hippone et la patristique latine. Qu'Augustin dépende de saint Hilaire de Poitiers et de saint Ambroise, nul n'oserait le mettre

¹ G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 86.

en doute. Et comme il avoue lui-même avoir lu tout ce qui lui fut possible au sujet de la Sainte Trinité¹, nous avons estimé devoir étudier en détail les polémistes occidentaux antiariens. C'est ainsi que nos recherches, si elles portent sur l'ensemble de la littérature latine, ne considèrent la production grecque que de façon très fragmentaire : le lecteur se gardera donc d'y voir un aperçu complet de la théologie des missions au IV^e siècle².

Une dernière remarque, enfin. Si les missions divines sont toujours un objet d'étude, un thème de prédication et une source de contemplation, nous avons quelque peine, de nos jours, à imaginer l'importance que l'Antiquité attachait aux théophanies de l'Ancien Testament : l'évêque d'Hippone a si bien tranché cette question que nous n'en parlons plus qu'en passant ! Mais les Ariens y voyaient un argument important en faveur de leur hérésie, et des théologiens comme saint Hilaire estimaient que ces théophanies étaient vraiment des missions du Verbe. Nous les étudierons donc aussi et nous verrons avec saint Augustin quelle est la distinction entre théophanie et mission divine.

Et, pour terminer, nous tenons à remercier tous ceux qui ont rendu possible la parution de ce travail, principalement Monseigneur Othmar Perler chez qui nous avons toujours trouvé une science sûre et une amitié fidèle.

¹ De Trin. 1, 4, 7 PL 42, 824.

² Pour obtenir cette vue d'ensemble, il suffirait de compléter l'étude de la littérature orientale.

PREMIÈRE PARTIE

Les prédécesseurs de saint Augustin
au IV^e siècle

CHAPITRE PREMIER

Arianisme et missions divines

1. Le problème des missions posé explicitement

La grande crise que traverse la chrétienté du IV^e siècle a été préparée au cours des deux siècles précédents par le subordinatianisme dont la plupart des théologiens des II^e et III^e siècles ne sont pas parvenus à se libérer complètement¹. Les Ariens pouvaient donc invoquer avec raison une certaine tradition, mais ce n'était pas la véritable tradition de l'Eglise, telle qu'elle apparaissait surtout dans la liturgie.

On sait que les Ariens font du Verbe la première des créatures. En cela, ils se séparent de presque tous les théologiens subordinatiens qui, tout en admettant que le Verbe est quelque peu inférieur au Père, n'allaient pas jusqu'à dire que le Verbe ne provient pas de la substance du Père, mais est créé de rien. Et pourtant les Ariens sont plus logiques que ces théologiens, car il n'y a pas de moyen terme possible entre la parfaite consubstantialité avec le Père et la condition de créature.

Durant les premiers siècles, « le problème des missions divines n'a jamais été posé ni traité en lui-même² ». Par contre les Ariens sentent le besoin d'appuyer leurs affirmations sur des arguments théologiques. Ils les trouvent notamment dans la question des missions divines : ce problème est invoqué explicitement comme preuve de l'hérésie, et c'est ainsi que les missions divines sont, pour la première fois, étudiées pour elles-mêmes.

* * *

Dans la lettre encyclique qu'il adresse vers 319 à tous les évêques, Alexandre, patriarche d'Alexandrie et supérieur direct d'*Arius*, expose

¹ G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 185.

² G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 187.

la théologie de l'hérésiarque. Le Père est le seul vrai Dieu, inénarrable et absolument invisible, même pour le Fils qui ne le connaît pas exactement et ne peut pas le voir parfaitement ¹. Le Fils a été produit en vue de servir d'instrument dans la création, de sorte qu'il n'aurait jamais existé si Dieu n'avait pas voulu nous créer. Il est donc d'une nature variable, comme tous les êtres raisonnables, et par suite étranger à la substance du Père et séparé d'elle. Comme l'on interrogeait les novateurs, rapporte encore Alexandre, pour savoir si le Verbe de Dieu est aussi muable que le diable, ils n'ont pas hésité à répondre : oui, puisqu'il est variable par nature et a commencé d'exister ².

Si le Père est invisible même pour le Verbe, il est bien évident que les hommes, inférieurs par nature au Verbe, ne peuvent pas voir le Père. Ce n'est donc jamais lui, le Dieu qu'ont vu les Patriarches. Il reste que c'est le Verbe de Dieu, ainsi que l'affirment les théologiens des siècles antérieurs, et comme ces théophanies se sont réalisées sous des formes différentes, il faut dire que le Verbe ne jouit pas de l'immutabilité, perfection divine propre au Père...

Les auteurs ariens sont presque unanimes à utiliser les théophanies comme argument en leur faveur. Dès le début de l'arianisme, c'est le cas de l'évêque de Césarée de Palestine. S'il nous a rendu un service inestimable par son Histoire ecclésiastique, *Eusèbe de Césarée* ne fut pourtant pas un bon théologien. Très tôt, il compta parmi les partisans d'Arius, sans toutefois professer un arianisme trop rigide.

¹ Dans sa Lettre sur les synodes de Rimini et de Séleucie, saint Athanase cite un passage de la « Thalie » d'Arius : Le Fils n'a rien, dans sa propre nature, de semblable à Dieu, rien qui égale l'être de Dieu. Le Dieu invisible est aussi invisible pour ce Fils, καὶ αὐτῷ τῷ Ὑἱῷ ἀόρατος ὁ αὐτός, et celui-ci ne peut le voir, qu'autant que Dieu le permet. De syn. 15 AW 2 I, 242. C'est donc bien ce que rapporte Alexandre d'Alexandrie. Pour la lettre de ce dernier, nous avons indiqué la date de 319, selon Opitz. On sait que la chronologie du début de l'arianisme est incertaine. Si beaucoup d'auteurs admettent que la crise a éclaté vers 318, certains historiens pensent que les événements se sont précipités en quelques mois et qu'il faut donc fixer une date beaucoup plus rapprochée de 325, l'année du concile de Nicée : c'est pourquoi ils retiennent comme plus probable que l'arianisme a commencé au printemps 323.

² Διὸ καὶ τρεπτὸς ἐστὶ καὶ ἀλλοιωτὸς τὴν φύσιν ὡς καὶ πάντα τὰ λογικά. Ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος ἐστὶν ὁ Λόγος τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας καὶ ἀόρατος ἐστὶν ὁ Πατὴρ τῷ Ὑἱῷ. Οὕτε γὰρ τελείως καὶ ἀκριβῶς γινώσκει ὁ Λόγος τὸν Πατέρα, οὔτε τελείως ὁρᾶν αὐτὸν δύναται. Καὶ γὰρ καὶ ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὁ Ὑἱὸς ὡς ἔστι. Δι' ἡμᾶς γὰρ πεποιοῦνται, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὄργάνου κτίσῃ ὁ Θεός. Καὶ οὐκ ἂν ὑπέστη, εἰ μὴ ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἠθέλησε ποιῆσαι. Ἡρώτησε γοῦν τις αὐτοῦ, εἰ δύναται ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τραπῆναι ὡς ὁ διάβολος ἐτράπη, καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν εἰπεῖν, ὅτι ναὶ δύναται · τρεπτῆς γὰρ φύσεως ἐστὶ γενητὸς καὶ κτιστὸς ὑπάρχων. AW 3 I, 8.

Au début de sa célèbre Histoire ecclésiastique, il fait un certain nombre de considérations théologiques sur le Verbe. Celui-ci est « l'enfant légitime et unique de Dieu ¹ », lui-même « Seigneur de toutes créatures, Dieu et Roi ² ». Seul il connaît le Père et selon sa dignité il n'est connu que par le Père qui l'a engendré ³. Pourtant, il ne faut pas comprendre cela dans le sens de la consubstantialité, car Eusèbe écrit aussi que le Verbe est « la Sagesse de Dieu, sa première-née, et sa première créature ⁴ ». Dès lors, il y a une véritable subordination entre Dieu et son Verbe, et Eusèbe ne se fait pas faute de le dire. Le Verbe préexistant et Fils Unique reçoit à bon droit les noms de Dieu et de Seigneur ⁵, mais ces noms ne s'adressent pas à lui de la même façon qu'au Père, car le Verbe est le second, non l'égal du Père : c'est « le second Seigneur après le Père », celui qui a « la seconde place dans la royauté et le gouvernement de l'univers ⁶ ». Cette subordination se voit aussi dans les rapports avec la création. Le Père est « la cause première de toutes choses ⁷ », tandis que le Verbe est « la seconde cause de toutes choses après le Père ⁸ ». Il ne faudrait pas comprendre cette primauté du Père comme une simple primauté d'honneur « inter pares », car le Verbe a dans la création un rôle ministériel : il est « l'Ange du Grand Conseil, le ministre de l'ineffable pensée du Père ⁹ » et « le serviteur du Père dans tous les biens ¹⁰ ». C'est à lui que le Père a confié « la création des êtres inférieurs ¹¹ ».

¹ Hist. eccl. 1, 2, 3 GCS 2 I, 12.

² Hist. eccl. 1, 2, 3 GCS 2 I, 12.

³ Hist. eccl. 1, 2, 2 GCS 2 I, 10.

⁴ ἡ πρωτόγονος καὶ πρωτόκτιστος τοῦ Θεοῦ σοφία. Hist. eccl. 1, 2, 21 GCS 2 I, 22. On voit dans ce texte comment pour Eusèbe – sous l'influence de Prov. 8, 22 cité selon la version des Septante dans Hist. eccl. 1, 2, 15 GCS 2 I, 20 et compris dans le sens de l'arianisme – le πρωτότοκος πάσης κτίσεως de saint Paul (Col. 1, 15) est transformé en πρωτόκτιστος.

⁵ Hist. eccl. 1, 2, 10 GCS 2 I, 16.

⁶ τὸν δὲ τοῦτο δευτερεύοντα θεῖον Λόγον. Hist. eccl. 1, 2, 5 GCS 2 I, 12. τοῦτον δεύτερον μετὰ τὸν Πατέρα Κύριον. Hist. eccl. 1, 2, 9 GCS 2 I, 14. τὰ δευτερεῖα τῆς κατὰ πάντων βασιλείας τε καὶ ἀρχῆς ἐμπειστευμένον. Hist. eccl. 1, 2, 11 GCS 2 I, 16.

⁷ τὸ πρῶτον τῶν ὅλων αἴτιον. Hist. eccl. 1, 2, 8 GCS 2 I, 14.

⁸ τὸν δεύτερον μετὰ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων αἴτιον. Hist. eccl. 1, 2, 3 GCS 2 I, 12. Ces fâcheuses expressions, qui mettent le Verbe à la seconde place, ne sont pas une invention d'Eusèbe : elles se trouvent déjà chez Clément d'Alexandrie et Origène. R. BERNARD : L'Image de Dieu d'après saint Athanase, Paris 1952, 102, note 2.

⁹ « τὸν τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελον (Is. 9, 6 juxta LXX) », τὸν τῆς ἀρρήτου γνῶμης τοῦ Πατρὸς ὑπουργόν. Hist. eccl. 1, 2, 3 GCS 2 I, 10.

¹⁰ ὁ ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς τοῦ Πατρὸς ὑπουργός. Hist. eccl. 1, 2, 23 GCS 2 I, 24. G. Bardy donne la traduction suivante : « l'auxiliaire du Père dans tous les biens ». SC 31, 11. Pourtant ὑπουργός n'est pas absolument identique à συνεργός Il me semble donc que le terme français « auxiliaire » ne rend pas suffisamment la pensée

Cette subordination est donc dans la nature du Verbe : le Père est le Dieu tout-puissant, absolument immuable, qui ne vient de personne, tandis que le Verbe est son ministre, doué par le Père d'une nature qui lui permette de remplir son ministère, donc d'une nature changeante et non absolument immuable. Comme preuve, Eusèbe invoque les théophanies de l'Ancien Testament. Celles-ci ne se rapportent pas à des anges, car lorsqu'un ange se manifeste, l'Ecriture le dit clairement et ne lui attribue jamais les titres de Dieu et de Seigneur¹. D'autre part il est impossible que ce soit le Père qui apparaisse ainsi, car il faudrait soutenir alors que le Dieu immuable n'est pas immuable ! Reste donc que c'est le Verbe qui se manifeste dans les théophanies : « En effet s'il est impossible d'admettre que la substance incréée et immuable du Dieu tout-puissant se change en forme d'homme ou trompe les yeux des spectateurs par l'apparence d'une créature, ou encore que l'Ecriture forge mensongèrement de tels récits, le Dieu et Seigneur qui juge toute la terre et fait le jugement, qui est vu en apparence d'homme, comment l'appeler autrement, s'il n'est pas permis de dire qu'il est la Cause première de toutes choses, sinon le Verbe qui seul préexiste au monde² ? » C'est ainsi que le Verbe est apparu à Abraham³, à Jacob⁴, à Moïse⁵, à Josué⁶. C'est lui qui a fait pleuvoir du feu et du soufre sur Sodome et Gomorrhe⁷ et c'est encore lui qui a parlé aux Prophètes⁸. Toutes les théophanies ne sont pourtant pas d'égales manifestations du Verbe. Eusèbe pense que le Verbe se manifeste « tantôt par l'apparition d'anges, tantôt directement⁹ ». Lorsqu'un ange intervient dans une théophanie, c'est cependant le Verbe qui se manifeste par lui, puisque, nous l'avons

subordinationnisme d'Eusèbe. D'ailleurs Bardy lui-même reconnaît cette pensée en traduisant ὑπουργός par « ministre » dans Hist. eccl. 1, 2, 3 SC 31, 6.

¹¹ Hist. eccl. 1, 2, 4 GCS 2 I, 12 où Eusèbe soutient que le texte de la Genèse sur la création de l'homme (Gen. 1, 26) est une parole du Père au Verbe.

¹ Hist. eccl. 1, 2, 10 GCS 2 I, 16.

² Εἰ γὰρ μηδεὶς ἐπιτρέποι λόγος τὴν ἀγέννητον καὶ ἀτρέπτον οὐσίαν Θεοῦ τοῦ παντοκράτορος εἰς ἀνδρὸς εἶδος μεταβάλλειν μηδ' αὖ γεννητοῦ μηθενὸς φαντασίᾳ τὰς τῶν ὁρῶντων ὕψεις ἐξαπατᾶν μηδὲ μὴν ψευδῶς τὰ τοιαῦτα πλάττεσθαι τὴν γραφὴν, Θεὸς καὶ Κύριος ὁ κρίνων πᾶσαν τὴν γῆν καὶ ποιῶν κρίσιν, ἐν ἀνθρώπου ὁρώμενος σχήματι, τίς ἂν ἕτερος ἀναγορευοίτο, εἰ μὴ φάναι θέμις τὸ πρῶτον τῶν ὁλῶν αἰτίων, ἣ μόνος ὁ προὖν αὐτοῦ Λόγος ; Hist. eccl. 1, 2, 8 GCS 2 I, 14.

³ Hist. eccl. 1, 2, 7 GCS 2 I, 14. Il s'agit de la théophanie de Mambré. Gen. 18, 1 sq.

⁴ Hist. eccl. 1, 2, 9 GCS 2 I, 14. Cf. Gen. 32, 25 sq.

⁵ Hist. eccl. 1, 2, 13 GCS 2 I, 18. Cf. Ex. 3, 2 sq.

⁶ Hist. eccl. 1, 2, 11-12 GCS 2 I, 16. Cf. Jos. 5, 13 sq.

⁷ Hist. eccl. 1, 2, 9 GCS 2 I, 14. Cf. Gen. 19, 24.

⁸ Hist. eccl. 1, 4, 8 GCS 2 I, 40.

⁹ τοτὲ μὲν δι' ὁπτασίας ἀγγέλων... τοτὲ δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ. Hist. eccl. 1, 2, 21 GCS 2 I, 24.

dit il y a un instant, les noms de Dieu et de Seigneur ne sont jamais donnés à un ange. Lorsque, au contraire, le Verbe se manifeste directement, il le fait en prenant une forme humaine ¹, de sorte qu'il apparaît alors « comme un simple homme ² ». C'est ce qui est arrivé, par exemple, à Abraham et à Josué. Enfin le Verbe se manifesta une dernière fois « par le moyen d'un homme ³ » dans les débuts de l'empire romain.

Nous voyons donc dès le début de la crise arienne un auteur invoquer les théophanies comme preuve de sa conception erronée du Verbe. Pourtant cet argument se retourne contre les Ariens, lorsqu'ils durcissent leur position au point d'affirmer, comme *Eunomius*, évêque de Cyzique en Mysie, qu'il n'y a pas de Fils engendré préexistant ⁴. Comment soutenir pareille monstruosité, répond saint Basile dans son *Traité contre Eunomius*, puisque dès avant son incarnation le Fils s'est manifesté dans l'Ancien Testament ? L'archevêque de Césarée de Cappadoce ne pense même pas que les théophanies pourraient être le fait d'une autre Personne divine, tant on a l'habitude de les attribuer au Fils. C'est ainsi, en particulier, que le Verbe s'est manifesté à Moïse dans le buisson ardent : les célèbres paroles prononcées alors – « Je suis Celui qui suis » – personne, à moins d'avoir sur son cœur le voile des Juifs, ne niera qu'elles soient dites « au nom du Seigneur ⁵ ». Et saint Basile d'expliquer comment le Verbe peut alors recevoir les noms de Dieu et d'Ange ⁶.

La négation d'Eunomius était trop grossière pour être longtemps soutenue. Mais les divers groupes ariens ne disparurent pas pour autant. Comme Eusèbe de Césarée, ils reprirent pour eux l'argument tiré des théophanies : le Verbe préexiste, certes, mais il est inférieur au Père. Nous le voyons notamment par les auteurs qui s'efforcent de défendre l'orthodoxie contre les Ariens.

D'après le *Liber contra Arianos*, de Phoebadius, évêque d'Agen, les Ariens soutiennent que le Père est invisible et immortel, pour le nier ensuite du Fils : « Le Père, disent-ils, n'a pas de commencement ; il est invisible, immortel, impassible. Tout cela, ils l'affirment pour imputer le contraire au Fils ⁷. »

¹ δι' ἀνθρώπου μορφῆς. Hist. eccl. 1, 2, 21 GCS 2 I, 24.

² οἷα τις κοινὸς ἄνθρωπος. Hist. eccl. 1, 2, 7 GCS 2 I, 14.

³ δι' ἀνθρώπου. Hist. eccl. 1, 2, 23 GCS 2 I, 24.

⁴ Saint BASILE : Adv. Eunom. 2, 18 PG 29, 609.

⁵ ἐκ προσώπου τοῦ Κυρίου εἰρησθαι. Adv. Eunom. 2, 18 PG 29, 609 à propos de Ex. 3, 14.

⁶ A ce sujet, on lira J. BARBEL : *Christos Angelos*, Bonn 1941, 114-115.

⁷ Patrem, inquit, initium non habere, invisibilem esse, immortalem esse,

Evêque espagnol, Grégoire d'Elvire veut montrer pourquoi les Ariens nient que le Fils soit issu de la substance du Père. Pour eux le Père est tout-puissant, invisible, inconvertible, immuable, parfait, toujours le même, éternel. Au contraire, le Fils est visible, puisque souvent nos pères l'ont vu ; il est convertible et muable, puisqu'il s'est montré sous des formes diverses. Or s'il était issu de la substance du Père, il ne pourrait jamais être visible et muable avant son incarnation. Bien plus, il serait resté dans son égalité avec le Père, car nous devons croire que ce qui est du Père ne peut être vu ou modifié ¹.

Malgré tout l'effort théologique fourni par les catholiques pour montrer que les théophanies bien comprises ne sont pas un obstacle à l'égalité du Père et du Fils, les Ariens n'en démordent pas. Cent ans après le concile de Nicée, l'évêque arien Maximin déclare encore à saint Augustin vieillard que le Père seul est invisible et que c'est toujours le Fils que l'on a vu dans l'Ancien Testament ².

* * *

La plus grande théophanie est évidemment l'Incarnation, que l'Ecriture présente comme mission du Fils. Les Ariens trouvent là, pensent-ils, une excellente preuve de leur doctrine : le Verbe incarné n'enseigne-t-il pas expressément la supériorité de son Père céleste ? Vers 318, c'est-à-dire au moment même où Arius propage ses idées nouvelles, Eusèbe de Césarée adresse une lettre à Euphratone de Balanée pour lui exposer sa pensée sur le Verbe : « Le Fils de Dieu, dit-il, connaissant parfaitement toutes choses, voit qu'il est lui-même autre que le Père, plus

impassibilem esse. Haec ideo proponunt, ut contraria his Filio ascribant. Lib. contra Arian. 17 PL 20, 25. Denique cum omni creatura subjectus Deo refertur, invisibilis immortalis Pater nuntiatur, ut scilicet in contrariis eorum Filius jaceat. Lib. contra Arian. 2 PL 20, 15.

¹ Sed ut omne mysterium haeresis arianæ traducam, cur nolint Filium de Patris substantia credi, breviter intimabo. Aiunt enim : Cum sit Deus Pater omnipotens, invisibilis, inconvertibilis, immutabilis, perfectus, semper idem, aeternus : Filius vero visibilis, quia saepe patribus visus est ; et convertibilis atque mutabilis, quia in variis figuris quibusque sese monstravit : qui si de Patris, inquit, esset substantia, numquam fieri posset, ut ante carnis assumptionem aut visibilis aut mutabilis cerneretur ; quin potius in aequalitate qua Pater est, permansisset, ex cujus substantia erat ; quia quod de Patre est, nec videri, nec mutari, nec converti posse credendum est. De fide orth. 8 PL 20, 45.

² Ostendit se sane non Pater, qui invisibilis est. . . Ipse sane Moyses descripsit in libro Geneseos quod ab illo primo homine Adam usque ad ipsam incarnationem semper Filius visus est. Collatio cum Maxim. 2, 26 PL 42, 739.

petit que lui et son inférieur ; c'est ce qu'il nous apprend à bon droit avec beaucoup de piété par cette parole : Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi ¹. » Voilà donc, dès le début de l'arianisme, le problème des missions invoqué explicitement comme preuve de l'hérésie. En cela encore, les novateurs peuvent revendiquer le patronage des théologiens des siècles antérieurs, pour qui une mission comportait « la subordination de l'envoyé par rapport à celui qui envoie ² ».

Le recours des premiers Ariens au texte de saint Jean sur la supériorité du Père qui envoie le Fils, a été si fréquent que l'évêque Alexandre d'Alexandrie prit la peine de montrer un sens orthodoxe. Il le fait en 324 dans une lettre où il met son collègue Alexandre de Thessalonique ³ en garde contre Arius, le diacre Achille et leurs amis. Le patriarche résume la doctrine arienne qu'il réfute, puis il expose sa propre foi : comme le Père, le Verbe est immuable, invariable et sans besoin, car il est le Fils parfaitement semblable à son Père, la seule différence étant qu'il n'est pas inengendré. Alexandre prouve l'égalité parfaite entre le Père et le Fils par le fait que le Fils est l'Image du Père. Si l'image est exacte, elle comprend tous les traits de son modèle : c'est ainsi en particulier que le Père immuable ne peut avoir qu'une Image immuable comme lui. Cependant le Père est encore plus semblable à lui-même que le Fils – qu'y a-t-il en effet de plus semblable que l'identité non seulement de nature, mais de Personne ? – autrement dit, il a une plus grande similitude : c'est, dit Alexandre, le sens de la parole de Jésus, selon qui le Père est plus grand que lui-même. D'autre part puisqu'elle est immuable, l'Image est aussi éternelle. C'est ainsi que nous croyons que le Fils est éternellement issu du Père, « resplendissement et effigie de la substance paternelle ⁴ ». Et lorsque nous disons que le Fils est

¹ Πλὴν αὐτὸς ὁ πάντων μᾶλλον ἀκριβῶς ἐπιστάμενος Ὑἱὸς τοῦ Θεοῦ ἕτερον ἕαντον εἰδῶς τοῦ Πατρὸς καὶ μείω καὶ ὑποβεβηκότα, εὖ μάλα εὐσεβῶς τοῦτο καὶ ἡμᾶς διδάσκει λέγων · « ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶ » (Jo. 14, 28). AW 3 I, 5. Selon l'Evangile, Jésus dit simplement : Le Père est plus grand que moi. Eusèbe ajoute ici l'allusion à la mission. Certes, Notre-Seigneur parle souvent, dans le quatrième Evangile, du Père qui l'a envoyé. Pourtant, le texte cité ne mentionne pas la mission. Nous voyons donc qu'Eusèbe l'interprète et, du fait que le Fils est envoyé par le Père, il tire un argument sur l'infériorité du Verbe. Au sujet de la chronologie du début de l'arianisme, voir plus haut : p. 8, note 1.

² G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 185-186.

³ Opitz remarque que, contrairement à ce que dit Théodoret, le destinataire de cette lettre est Alexandre de Thessalonique, Alexandre de Constantinople n'étant pas encore évêque en 324. AW 3 I, 19.

⁴ Hebr. 1, 3.

engendré par le Père, cela ne signifie pas qu'il ne soit pas éternellement, avant tous les siècles, l'Image du Père, comme le pensent les novateurs qui, dans leur aveuglement, identifient ἀεὶ et ἀγέννητος : pourtant ἦν = il était, ἀεὶ = toujours et πρὸ αἰώνων = avant tous les siècles n'ont pas le même sens que ἀγέννητος = inengendré ¹.

Les Ariens cependant n'en continuent pas moins à proclamer que le Père est supérieur au Fils qui lui obéit ² et ils ne renoncent pas à le prouver notamment par l'argument tiré des missions divines. Mais plutôt que de développer celui-ci de façon personnelle, ils ne font ordinairement que répéter ce qu'ont dit leurs prédécesseurs. Un certain Candidus soutient l'hérésie dans un opusculé intitulé *Liber de generatione divina* et adressé à Marius Victorinus. Le Fils, dit-il, est inférieur au Père : « Il y a beaucoup de choses qui dépendent de la volonté du Père et qu'il ignore : le jour du Jugement, par exemple. Il est passible tandis que le Père est impassible ; et ce dernier est Celui qui envoie, tandis que Celui-là est l'Envoyé ³. »

Les adversaires de l'arianisme rapportent souvent l'objection arienne tirée des missions. Ainsi en 357-358 Phoebadius dans son *Liber contra Arianos*. Selon lui, les Ariens donnent comme preuve de l'infériorité du Verbe le fait de son obéissance au Père qui l'envoie : « Ils disent que le Fils est soumis au Père, non comme un fils à son père, mais comme un esclave à son maître, vu que nous lisons que l'esclave ne peut être l'héritier ⁴. » Même chose chez Faustinus, un prêtre romain membre du groupe schismatique des Lucifériens, qui étaient de bouillants adversaires des Ariens. Dans son *De Trinitate sive de fide contra Arianos*, écrit vers 380, nous lisons : « Les hérétiques invoquent ces textes : Le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui m'a prescrit ce que j'ai à dire et ce que j'ai à faire entendre. Et encore : Je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé, le Père ⁵. » Voilà deux textes

¹ AW 3 I, 27.

² Ainsi Eusèbe de Césarée : *Hist. eccl.* 1, 2, 5 GCS 2 I, 12.

³ Et multa in voluntate Patris non scit : sicut iudicii diem. Et iste passibilis est, ille vero impassibilis ; et ille est qui misit, iste vero qui missus est. *Liber de gen. div.* 10 PL 8, 1019.

⁴ Subjectus deinde Patri Filius dicitur ; non tamen ut filius patri, sed ut servus domino, cum legamus servum haeredem esse non posse. *Lib. contra Arian.* 2 PL 20, 15.

⁵ Ipsi haeretici aiunt : « Qui me misit Pater, ipse mihi praeceptum dedit, quid dicam et quid loquar » (Jo. 12, 49) ; et : « Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me, Patris » (Jo. 6, 38). *De Trin.* 1, 12 PL 13, 46.

montrant, selon les Ariens, la supériorité du Père sur le Fils qui lui obéit dans sa mission.

Un contemporain du prêtre schismatique allait prendre auprès de saint Augustin une place de choix : c'est l'évêque de Milan, saint Ambroise. Les Ariens, il les connaissait, puisqu'il leur disputait la place dans sa ville épiscopale. Dans son *Exposé sur l'Evangile selon saint Luc*, il parle de l'Adolescent divin soumis à ses parents à Nazareth¹. Tout naturellement, il en arrive à parler de la soumission de l'Enfant à son Père et, par suite, des conclusions qu'en tirent les Ariens : « Ce n'est certes pas la faiblesse, mais la piété qui fait cette dépendance, bien que, sortant de son antre tortueux, le serpent de l'erreur lève la tête et, de ses entrailles de vipère, vomisse le venin. Quand le Fils se dit envoyé, l'héritique en appelle au Père plus grand pour déclarer imparfait ce Fils qui peut avoir plus grand que lui, pour affirmer qu'il a besoin d'un secours étranger, puisqu'il est envoyé². »

Saint Augustin lui-même n'a pas eu personnellement beaucoup de rapports avec les Ariens. Pourtant lorsque deux ans avant sa mort, il rencontre l'évêque arien Maximin, c'est encore la même objection qu'il entend de son contradicteur : « Quand il dit : Non comme je veux, mais comme vous le voulez, Jésus montre véritablement que sa volonté est soumise à celle de son Père, et que c'est pour faire la volonté de Celui-ci qu'il est descendu du ciel, comme il le dit lui-même : Je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé³. »

Ainsi entre ce qu'écrivait Eusèbe de Césarée à Euphratien de Balanée et ce qu'objecte Maximin à saint Augustin, il n'y a que des différences verbales. Le fond, c'est le même argument, tiré des missions, contre l'égalité du Fils avec le Père. Cet argument, saint Augustin le connaissait bien, surtout par ses lectures, et il le formule même dans son *De Trinitate*

¹ Cf. *Lc.* 2, 51.

² Non utique infirmitatis, sed pietatis ista est subjectio, ad tollat licet scaevius emissus latebris coluber perfidiae caput et serpentinis evomat venena pectoribus. Cum dicit se Filius missum, majorem haereticus appellat Patrem, ut imperfectum Filium dicat, qui potest habere majorem, ut alienis auxiliis adserat eum qui mittitur indigere. *Expos. Evang. sec. Lc.* 2, 65 CSEL 32 IV, 75-76. Traduction SC 45, 100-101.

³ Dicendo autem « Non sicut ego volo, sed sicut tu vis » (Mt. 26, 39), ostendit vere suam voluntatem subjectam suo genitori, propter cujus voluntatem faciendam de coelo descendit, ut ait : « Descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me » (Jo. 6, 38). *Collatio cum Maxim.* 2, 20 PL 42, 736. C'est en ce sens seulement que, selon Maximin, le Fils n'est qu'un esprit avec le Père : parce qu'il accomplit de plein gré la volonté paternelle.

avec une précision que les Ariens peuvent lui envier : « Celui qui envoie est supérieur à celui qui est envoyé : le Père est donc supérieur au Fils, car le Fils rappelle constamment qu'il est envoyé par le Père. Celui-ci est aussi supérieur au Saint-Esprit, dont Jésus dit : Mon Père l'enverra en mon nom. Enfin le Saint-Esprit est inférieur aux deux, puisque le Père l'envoie, comme nous venons de le rappeler, ainsi que le Fils, preuve cette parole : Si je m'en vais, je vous l'enverrai ¹. »

2. Interventions du magistère

La crise arienne est à l'origine d'un nombre impressionnant de réunions épiscopales. Partisans et adversaires d'Arius multiplient les synodes pour définir leur point de vue et essayer de l'imposer à l'ensemble des chrétiens. De tous, le plus important est celui qui se réunit à *Nicée* en 325 : le premier concile œcuménique de l'Eglise catholique. Nul n'ignore, parmi les théologiens et les historiens, que les Pères de Nicée ont défini l'égalité absolue entre le Père et le Fils, ce que l'on appelle la consubstantialité du Fils avec le Père : Πιστεύομεν... καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ... ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ nous croyons... aussi en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu... consubstantiel au Père ².

S'il ne concerne pas directement le problème des missions, le symbole de Nicée est cependant capital pour la théologie des missions divines, et c'est pourquoi nous devons le mentionner dans ce travail. En effet, les théologiens catholiques qui vont entreprendre l'étude des missions et des théophanies pour répondre à la difficulté soulevée par les Ariens, savent désormais que toute explication sera fautive, si elle met en péril la foi en la parfaite égalité du Père et du Fils. C'est ainsi en particulier qu'à cause du symbole de Nicée, un auteur catholique du IV^e siècle ne pourra plus soutenir sans autre les idées développées par les théo-

¹ Major est qui mittit, quam qui mittitur : proinde major est Pater Filio, quia Filius a Patre se missum assidue commemorat ; major est et Spiritu Sancto, quia de illo dixit Jesus : « Quem mittet Pater in nomine meo » (Jo. 14, 26). Et Spiritus Sanctus utroque minor est ; quia et Pater eum mittit, sicut commemoravimus ; et Filius, cum dicit : « Si autem abiero, mittam eum ad vos » (Jo. 16, 7). De Trin. 2, 5, 7 PL 42, 848-849. Il va sans dire que nous n'avons cité ici que quelques noms parmi les adversaires latins des Ariens. Au cours de cette étude, nous en retrouvons un grand nombre : en particulier le grand saint Hilaire de Poitiers.

² Saint ATHANASE : De decretis Nic. synod. 37, 2 AW 2 I, 36.

logiens des siècles précédents, pour qui « une mission comporte la subordination de l'envoyé par rapport à celui qui envoie ¹ ».

A la suite du symbole, le concile condamne encore tous ceux qui nient la parfaite immutabilité et l'éternité absolue du Verbe. C'est ainsi que « l'Eglise catholique et apostolique anathématise ceux qui soutiennent que le Fils de Dieu est créé, muable, variable ² ». Là encore, cet anathématisme ne considère pas directement la question des missions et des théophanies. Cependant nous avons là une indication précieuse pour les théologiens catholiques étudiant ce problème, d'autant plus que les Ariens se servent des missions et des théophanies pour soutenir que le Verbe est soumis au changement, et par suite inférieur au Père.

* * *

Le concile de Nicée n'a malheureusement pas mis un terme à la division de la chrétienté. Dans les nombreux synodes qui vont se succéder pour tenter de rétablir l'unité, on verra intervenir plus explicitement le problème des missions et des théophanies.

En 344, un concile d'*Antioche* dépose Etienne, l'évêque du lieu, un Arien avéré coupable d'avoir voulu discréditer les légats du concile de Sardique en introduisant une courtisane dans leur chambre. Ce concile est probablement celui qui donna un symbole appelé μακρόστιχος à cause de sa longueur, car ce symbole, d'après saint Athanase, est l'œuvre d'un synode réuni à Antioche trois ans après le synode « in encaenis », donc en été 344 ³. Les circonstances ne sont évidemment pas favorables aux Ariens. Hefele-Leclercq pense que cela ne suffit pas à expliquer la modération de la doctrine développée dans ce symbole, et y voit l'influence directe des Nicéens de plus en plus grandissante. Pourtant l'ἔκθεσις μακρόστιχος ⁴ n'est pas d'une orthodoxie à toute épreuve. Les rapports intimes du Père et du Fils sont exprimés en termes semi-ariens, puisqu'on proclame le Fils « semblable au Père en toutes choses ⁵ ».

¹ G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 185-186.

² ... φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν, ἢ τρεπτὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τοὺς τοιοῦτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία. De decretis Nic. synod. 37, 2 AW 2 I, 36-37.

³ Pour plus de détails, voir HEFELE-LECLERCQ : Histoire des Conciles 1/2, Paris 1907, 828 sq.

⁴ dont le texte est rapporté par saint Athanase dans sa Lettre sur les synodes de Rimini et de Séleucie. AW 2 I, 251-254.

⁵ De syn. 26, 6 AW 2 I, 253. Voir le texte grec plus loin : p. 18, note 1.

Certes en soi cette formule n'est pas hétérodoxe. Elle se trouve cependant dans un contexte où l'on rencontre quelques expressions empreintes de subordinatianisme. En effet la nouvelle formule de foi comporte des explications et des développements qui, tout en marquant un progrès vers l'entente doctrinale, reflètent certaines réticences envers la parfaite consubstantialité du Verbe avec le Père et invoquent dans ce sens les théophanies de l'Ancien Testament et les missions divines.

Le synode d'Antioche condamne ceux qui, sous prétexte de sauvegarder l'unité divine, la « monarchie », comme ils disent, rejettent la préexistence du Verbe et sa divinité : « Nous, disent les auteurs du symbole, nous savons, en effet, que Celui-ci n'est pas simplement un Verbe proféré ou intérieur à Dieu, mais qu'il est vivant, Dieu le Verbe subsistant par lui-même, Fils de Dieu, Christ ; nous savons que ce n'est pas seulement par la prescience qu'il est et vit avec le Père dès avant tous les siècles ; et nous savons qu'il a servi le Père en vue de toute la création, celle des choses visibles comme des invisibles. C'est à lui que le Père s'adresse en disant : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. C'est aussi lui qui a été vu de face par les Patriarches, qui a donné la Loi, qui a parlé par les Prophètes et s'est finalement incarné. C'est lui qui a manifesté son Père à tous les hommes et qui règne pour l'infini des siècles. En effet, le Christ n'a pris pour lui aucune dignité nouvelle, mais nous croyons que dès le commencement il est parfait et semblable au Père en toutes choses ¹. » Dans ce passage, nous trouvons donc comme preuve de l'existence personnelle du Verbe avant l'Incarnation le fait que le Verbe a servi d'intermédiaire entre Dieu et le monde : dans la création, dans la révélation, et, ce qui nous intéresse plus particulièrement, dans les théophanies ². *Λ'ἐκθεσις μακρόστιχος* est

¹ Ἴσμεν γὰρ αὐτὸν ἡμεῖς, οὐχ ἀπλῶς Λόγον προφορικὸν ἢ ἐνδιάθετον τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ζῶντα Θεὸν Λόγον καθ' ἑαυτὸν ὑπάρχοντα καὶ Υἱὸν Θεοῦ καὶ Χριστὸν καὶ οὐ προγνωστικῶς συνόντα καὶ συνδιατρίβοντα πρὸ αἰώνων τῷ ἑαυτοῦ Πατρὶ καὶ πρὸς πᾶσαν διακονησάμενον αὐτῷ τὴν δημιουργίαν εἴτε τῶν ὁρατῶν εἴτε τῶν ἀοράτων. Οὗτος γὰρ ἐστὶ πρὸς ὃν εἶπεν ὁ Πατὴρ ὅτι « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν » (Gen. 1, 26), ὁ καὶ τοῖς πατριάρχαις αὐτοπροσώπως ὄφθεις, δεδοκῶς τὸν νόμον, καὶ λαλήσας διὰ τῶν προφητῶν καὶ τὰ τελευταῖα ἐνανθρωπήσας καὶ τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα πᾶσιν ἀνθρώποις φανερώσας καὶ βασιλεύων εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας. Οὐδὲν γὰρ πρόσφατον ὁ Χριστὸς προσέληφεν ἀξίωμα, ἀλλ' ἄνωθεν τέλειον αὐτὸν καὶ τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον εἶναι πεπιστεύκαμεν. De syn. 26, 6 AW 2 I, 253.

² Nous avons déjà vu que saint Basile argumentera aussi à partir des théophanies pour réfuter Eunomius, niant la préexistence du Verbe avant l'Incarnation. Voir plus haut : p. 11, note 5.

ainsi le premier symbole à mentionner explicitement les théophanies et à les attribuer au Verbe.

Le passage suivant fait mention des missions, mais là encore nous ne pouvons isoler ce texte de l'ensemble du symbole qui est certainement semi-arien. Les évêques réunis à Antioche condamnent le sabelianisme : « Ceux qui disent que le même est Père, Fils et Saint-Esprit et qui prennent de façon impie ces trois noms pour la même réalité et la même Personne, c'est à bon droit que nous les banissons de l'Eglise, parce que par l'Incarnation ils font compréhensible et passible le Père incompréhensible et impassible : tels sont les Patripassiens chez les Romains, appelés Sabelliens chez nous. Quant à nous, nous savons, en effet, que le Père, qui a envoyé, est demeuré dans la propre condition de l'immuable Divinité, et que le Fils, qui a été envoyé, a réalisé l'économie de l'Incarnation ¹. » La mission du Fils par le Père est une preuve de l'existence de deux Personnes distinctes, l'une qui envoie l'autre : cela est parfaitement orthodoxe et nous le retrouverons dans les ouvrages d'auteurs catholiques. Pourtant, il y a dans ce passage une insistance à affirmer l'incompréhensibilité et l'immutabilité du Père au point que cela donne à penser qu'il n'en va pas tout à fait de même pour le Verbe : là encore, les missions sont mentionnées dans une atmosphère subordinationniste, semi-arienne. Cette affirmation est confirmée par la conclusion du symbole, une formule de foi en la Trinité où il y a une dignité, une concorde, mais où le Père domine tout, tandis que le Fils lui est soumis et domine tout sauf le Père ².

* * *

En condamnant les défenseurs de la « monarchie » divine, le synode d'Antioche visait Marcel d'Ancyre, qu'il nomme d'ailleurs ³. Celui-ci avait un disciple qui, dans sa témérité, compromit définitivement sa cause : c'est Photin, évêque de Sirmium en Pannonie. C'est contre lui qu'en hiver 351-352 se réunit, dans sa ville épiscopale, un synode dominé

¹ Καὶ τοὺς λέγοντας δὲ τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας εἰκότως ἀποκηρύσσομεν τῆς Ἐκκλησίας, ὅτι τὸν ἀχώρητον καὶ ἀπαθῆ Πατέρα χωρητὸν ἅμα καὶ παθητὸν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὑποτίθενται. Τοιοῦτοι γὰρ εἰσιν οἱ Πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ καλούμενοι παρ' ἡμῖν. Οἶδαμεν γὰρ ἡμεῖς τὸν μὲν ἀποστείλαντα Πατέρα ἐν τῷ οἰκίῳ τῆς ἀναλλοιώτου θεότητος ἥθει μεμενηκέναι, τὸν δὲ ἀποσταλέντα Χριστὸν τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομίαν πεπληρωκέναι. De syn. 26, 7 AW 2 I, 253.

² De syn. 26, 9 AW 2 I, 253-254.

³ De syn. 26, 6 AW 2 I, 253.

par les semi-ariens. On déposa Photin et on publia un symbole un peu ambigu suivi de vingt-sept anathèmes : ce document est connu dans l'histoire sous le nom de *première formule de Sirmium*. Le « symbole a une physionomie orthodoxe : dès la première phrase, il anathématise l'arianisme proprement dit ; mais d'autre part il évite l'ὁμοούσιος et la terminologie de Nicée ¹ ». Les anathèmes nous intéressent plus particulièrement, car ils affirment contre Photin la préexistence du Verbe par rapport à l'Incarnation. Dès le début, on indique le rôle du Fils dans l'œuvre créatrice : « Si quelqu'un dit que le Christ est Dieu et Fils de Dieu, avant tous les temps, sans admettre qu'il ait aidé le Père dans la création de toutes choses, qu'il soit anathème ². » Cela pourrait, en principe, être signé par le parti orthodoxe, car il est vrai que le Père et le Fils sont unis dans la création comme dans toute opération « ad extra ». Mais dans la pensée de ses auteurs, ce texte indique le rôle ministériel du Verbe et condamne tous ceux qui ne reconnaissent pas le Verbe comme l'agent du Père dans la création. ³

L'Incarnation elle-même ne va pas contre l'immutabilité du Verbe : « Si quelqu'un, entendant ces paroles : Le Verbe s'est fait chair, croit que le Verbe s'est changé en chair, ou bien qu'en prenant chair il a souffert un changement, qu'il soit anathème ⁴. »

Ensuite la première formule de Sirmium indique, sous forme d'anathème, les preuves de l'existence du Verbe avant l'Incarnation : c'est la même position que nous avons trouvée dans l'ἔκθεσις μακρόστιχος mais cette fois beaucoup plus développée. On recourt au texte de la Genèse sur la création de l'homme : « Si quelqu'un dit que ces mots : Faisons l'homme, n'ont pas été dits au Fils par le Père, mais que le Père se les a dits à lui-même, qu'il soit anathème ⁵. » Et l'on invoque

¹ HEFELE-LECLERCQ : Histoire des Conciles 1/2, Paris 1907, 853. Le texte de la première formule de Sirmium est rapporté par saint Athanase dans sa Lettre sur les synodes de Rimini et de Séleucie. AW 2 I, 254-256.

² Anathème 3 : Καὶ εἴ τις λέγων Θεὸν τὸν Χριστὸν πρὸ αἰώνων Ὑἱὸν τοῦ Θεοῦ ὑπουργηκότα τῷ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν μὴ ὁμολογῇ, ἀνάθεμα ἔστω. De syn. 27, 3 AW 2 I, 254.

³ Ce subordinatianisme est confirmé par l'anathème 18, comme nous le verrons. Mais ici même, comment ne pas relever la présence de ὑπουργῶ et non de συνεργῶ ? Voir à ce sujet plus haut : p. 9, note 10.

⁴ Anathème 12 : Εἴ τις τὸ « Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο » (Jo. 1, 14) ἀκούων τὸν Λόγον εἰς σὰρκα μεταβεβλήσθαι νομίζῃ ἢ τροπὴν ὑπομεμνηκότα ἀνειληφέναι τὴν σὰρκα λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω. De syn. 27, 3 AW 2 I, 255.

⁵ Anathème 14 : Εἴ τις τὸ « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον » (Gen. 1, 26) μὴ τὸν Πατέρα πρὸς τὸν Ὑἱὸν λέγειν, ἀλλ' αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν λέγοι τὸν Θεὸν εἰρηκέναι, ἀνάθεμα ἔστω. De syn. 27, 3 AW 2 I, 255.

les théophanies en les attribuant au Verbe : « Si quelqu'un dit que ce n'est pas le Fils qui a apparu à Abraham, mais le Dieu non engendré, ou une partie de ce Dieu, qu'il soit anathème. Si quelqu'un dit que le Fils n'a pas combattu comme un homme avec Jacob, mais que c'est le Dieu non engendré ou une partie de ce Dieu qui a combattu, qu'il soit anathème¹. »

Nous voyons ainsi que pour les évêques réunis à Sirmium en 351-352, on ne peut soutenir que le Dieu non engendré, c'est-à-dire le Père, ait apparu à quelque patriarche, et il semble bien que ce soit une véritable impossibilité, parce que le Père est plus grand que le Fils : « Si quelqu'un entendant ces paroles : „Le Père est Seigneur et le Fils est Seigneur” et „le Père et le Fils sont le Seigneur” (car Celui-ci est le Seigneur issu du Seigneur), dit qu'il y a deux dieux, qu'il soit anathème. Car nous ne plaçons pas le Fils sur la même ligne que le Père, mais nous le subordonnons au Père ; car le Fils n'est pas descendu sur Sodome sans la volonté du Père, il n'a pas fait pleuvoir de lui-même, mais bien du Seigneur, c'est-à-dire d'après la volonté du Père. Il est bien évident en effet que le Père a seul la puissance par lui-même ; et le Fils ne s'assied pas de lui-même à la droite du Père, mais seulement lorsqu'il a entendu la parole du Père : Assieds-toi à ma droite². »

Ainsi nous voyons, mais cette fois enseigné par une réunion épiscopale, ce que nous avons trouvé dans les écrits des auteurs ariens : en se manifestant dans le monde, le Fils obéit à son Père qui lui est donc supérieur. Il n'y a par conséquent pas de doute possible sur la position des auteurs de ces anathèmes. Malgré leur condamnation de l'arianisme intégral, ils n'acceptent pas l'égalité parfaite du Père et du Fils et rejettent non seulement la terminologie, mais encore la foi de Nicée : « Nous ne plaçons pas le Fils sur la même ligne que le Père, mais nous le subordonnons au Père. » C'est l'hérésie proclamée sans détour. « Le

¹ Anathème 15 : Εἴ τις μὴ τὸν Υἱὸν λέγοι τῷ Ἀβραάμ ἐωρᾶσθαι (cf. Gen. 12, 1 ; etc.), ἀλλὰ τὸν ἀγέννητον Θεὸν ἢ μέρος αὐτοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

Anathème 16 : Εἴ τις τῷ Ἰακώβ μὴ τὸν Υἱὸν ὡς ἄνθρωπον πεπαλαικένοι (cf. Gen. 32, 25 sq.), ἀλλὰ τὸν ἀγέννητον Θεὸν ἢ μέρος αὐτοῦ λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω. De syn. 27, 3 AW 2 I, 255.

² Anathème 18 : Εἴ τις ἀκούων Κύριον τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν Κύριον, καὶ Κύριον τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν (ἐπεὶ Κύριος ἐκ Κυρίου), δύο λέγοι Θεούς, ἀνάθεμα ἔστω. Οὐ γὰρ συντάσσομεν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ὑποταγμένον τῷ Πατρὶ. Οὕτε γὰρ κατήλθεν ἐπὶ Σόδομα ἄνευ βουλῆς τοῦ Πατρὸς οὔτε ἔβρεξεν ἄφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ παρὰ Κυρίου (cf. Gen. 19, 24), αὐθεντοῦντος δηλαδὴ τοῦ Πατρὸς, οὔτε κάθεται ἐκ δεξιῶν ἄφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἀκούει λέγοντος τοῦ Πατρὸς : « Κάθου ἐκ δεξιῶν μου » (Ps. 109, 1. Cf. Mc. 16, 19). De syn. 27, 3 AW 2 I, 255.

sens de cette phrase est clairement arien... C'est ici le subordinatisme très net ¹. »

* * *

En 357 un nouveau synode se réunit à Sirmium. Il se composait, cette fois, exclusivement d'évêques occidentaux qui, de plus, étaient des Ariens rigides ². Ce fut l'occasion de rédiger une nouvelle profession de foi, appelée *deuxième formule de Sirmium*. On y rejette à la fois la consubstantialité de Nicée et la similitude des semi-ariens et l'on expose l'hérésie : « Il est indubitable que le Père est plus grand, que le Père surpasse le Fils en honneur, en dignité, en magnificence, en majesté, et par le fait même de son nom de Père ; c'est ce que le Fils reconnaît lui-même : Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi. Chacun sait que cette doctrine est catholique : il y a deux Personnes, celle du Père et celle du Fils ; le Père est plus grand, et le Fils lui est soumis avec toutes les choses que le Père a données au Fils. Quant au Père, il est sans commencement, invisible, immortel, impassible ³. »

Cette doctrine « catholique » est en réalité du pur arianisme et nous voyons ici le fameux texte de saint Jean et la mission du Fils invoqués comme preuves de l'hérésie. D'autre part nous retrouvons ici l'invisibilité comme un attribut personnel du Père, ce qui indique que, dans la pensée des auteurs de la seconde formule de Sirmium, les théophanies sont le fait d'un inférieur : le Verbe.

* * *

On sait que la seconde moitié du IV^e siècle vit une hérésie, connexe à l'arianisme, s'attaquer plus particulièrement à la Personne du Saint-Esprit, d'où le nom de Pneumatomaques donné aux « ennemis du Saint-Esprit ».

Pour faire dominer la foi de Nicée et abattre définitivement en Orient l'arianisme et son succédané, l'empereur Théodose convoqua un concile

¹ HEFELE-LECLERCQ : Histoire des Conciles 1/2, Paris 1907, 858, note 4.

² Sur ce synode, voir HEFELE-LECLERCQ : Histoire des Conciles 1/2, Paris 1907, 899 sq.

³ Le texte original latin de ce synode a été conservé par saint Hilaire : *Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem : nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate et ipso nomine Patris majorem esse Filio, ipso testante : « Qui me misit, major me est » (Jo. 14, 28). Et hoc catholicum esse nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, majorem Patrem, Filium subjectum cum omnibus his, quae ipse Pater subjecit. Patrem initium non habere, invisibilem esse, immortalem esse, impassibilem esse. Saint HILAIRE : De syn. 11 PL 10, 489. Au sujet de la citation de Jo. 14, 28 par les Ariens, voir plus haut : p. 13, note 1.*

qui se réunit à *Constantinople* en mai 381. Bien que composée uniquement d'évêques orientaux, cette assemblée est considérée aujourd'hui comme le deuxième concile œcuménique de l'Eglise catholique. Les Pères de Constantinople reprirent le symbole de Nicée et le complétèrent : d'où le symbole dit « de Nicée-Constantinople ¹ ». En particulier, alors que le symbole de 325 se contentait de mentionner la foi en la troisième Personne divine, celui de 381 développe cet article : Πιστεύομεν . . . καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ Κύριον, τὸ Ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν nous croyons . . . aussi au Saint-Esprit, Seigneur, Vivificateur, qui procède du Père, qui doit être adoré et glorifié avec le Père et le Fils, qui a parlé par les Prophètes ².

Pas plus que celle de Nicée, cette profession de foi ne mentionne directement le problème des missions divines. Mais en affirmant la divinité du Saint-Esprit et son égalité avec le Père et le Fils, le symbole de Constantinople fait pour la théologie des missions du Saint-Esprit ce que le symbole de Nicée a fait pour la théologie des missions du Fils : dans les deux cas, les explications théologiques ne pourront être orthodoxes qu'à la condition de sauvegarder la parfaite égalité des trois Personnes divines.

* * *

A *Rome* même, les synodes n'ont guère touché la question qui nous intéresse. Il faut cependant mentionner le concile romain de 382, le cinquième sous le pape Damase. Ce concile, qui vit notamment la présence de saint Ambroise, de saint Jérôme et de saint Epiphane, nous a laissé un texte connu sous le nom de *Decretum Damasi* ³. Les

¹ Au sujet des diverses hypothèses concernant la composition de ce symbole, voir HEFELE-LECLERCQ : *Histoire des Conciles* 2/1, Paris 1908, 10 sq. Même s'il faut admettre, avec certains historiens modernes, que ce symbole « n'a pas été promulgué au concile », il n'en reste pas moins que cette profession de foi exprime exactement la pensée des évêques réunis à Constantinople en 381. En effet, après avoir adopté « d'un accord unanime un texte qui rappelait sommairement, mais formellement, le Nicaenum et anathématisait toutes les hérésies qui s'étaient dressées contre lui », les Pères du concile « rédigèrent aussi une définition dogmatique où étaient enseignées la consubstantialité et la distinction des trois Personnes divines, ainsi que la parfaite Incarnation du Verbe ; les Sabelliens, les Eunomiens, les Pneumatomaques y étaient une fois de plus condamnés ». G. BARDY et J. R. PALANQUE, dans A. FLICHE et V. MARTIN : *Histoire de l'Eglise* 3, Paris 1936, 287.

² HEFELE-LECLERCQ : *Histoire des Conciles* 2/1, Paris 1908, 14-15.

³ A ce sujet, voir HEFELE-LECLERCQ : *Histoire des Conciles* 2/1, Paris 1908, 55, note 2.

évêques s'occupent d'abord du Saint-Esprit et des sept titres qu'on lui donne à la suite de la prophétie d'Isaïe. Puis ils discutent du Christ et des noms utilisés pour le désigner : « Voici la répartition des divers noms du Christ : Seigneur, parce qu'Esprit ; Verbe, parce que Dieu ; Fils, parce qu'unique engendré du Père ; Homme, parce que né de la Vierge ; ... Dieu, parce qu'issu de Dieu ; Ange, parce qu'envoyé ; Epoux, parce que médiateur...¹. » C'est ainsi que dans une grande liste de titres brièvement expliqués, nous trouvons une allusion aux missions du Verbe. Il n'y a pas ici de longue théologie des missions, il n'y a qu'une remarque n'allant guère plus loin que l'étymologie. Il faut toutefois nous rappeler que le *Decretum Damasi* n'est qu'un résumé des discussions conciliaires. Or rien ne laisse supposer que pour les membres de ce synode, la mission du Fils soit une preuve de son infériorité par rapport au Père. Par conséquent le concile romain de 382 est, à notre connaissance, la première réunion épiscopale orthodoxe à traiter le problème des missions divines.

* * *

Ainsi, malgré toutes les nuances qui les distinguent et souvent les opposent mutuellement, les divers groupes ariens et semi-ariens se trouvent d'accord pour rejeter la consubstantialité du Père et du Fils – et par suite du Saint-Esprit – et pour invoquer dans ce sens les théophanies et les missions divines. Le Dieu suprême étant absolument invisible, le Verbe qui s'est manifesté ne peut pas être son égal. Cette infériorité apparaît aussi par le fait que le Verbe a été envoyé par le Père. Une telle argumentation est d'abord le fait de personnes isolées. Nous avons vu qu'à partir de l'ἔκθεσις μακρόστιχος, c'est la doctrine du magistère hétérodoxe.

Face à l'hérésie, le magistère catholique définit, à Nicée, puis à Constantinople, la parfaite égalité des trois Personnes divines, mais ne donne pas l'explication orthodoxe des théophanies et des missions, question évoquée pourtant au concile romain de 382. Par contre, les divers auteurs catholiques étudient ce problème et donnent le fruit de leurs réflexions dans leurs ouvrages contre les Ariens : c'est ce que nous allons voir maintenant.

¹ Multiformis autem nominum Christi dispensatio : Dominus, quia Spiritus ; Verbum, quia Deus ; Filius, quia Unigenitus ex Patre ; Homo, quia natus ex Virgine ; ... Deus, quia ex Deo ; Angelus, quia missus ; Sponsus, quia mediator ... HEFELE-LECLERCQ : *Histoire des Conciles* 2/1, Paris 1908, 56-57, en notes.

CHAPITRE II

Les sources grecques de saint Augustin

1. Saint Athanase

L'étude de la réaction catholique face à l'arianisme doit commencer par saint Athanase¹. Successeur d'Alexandre sur le siège patriarcal d'Alexandrie dès 328, celui que la postérité reconnaît comme le défenseur de la foi de Nicée ne pouvait ignorer l'argumentation arienne basée sur les missions et les théophanies.

A. Les Discours contre les Ariens

Le premier Discours confesse dès le début la foi en la divinité du Fils consubstantiel au Père. Pour le faire, Athanase utilise la doctrine de l'Image de Dieu². On sait que saint Paul, dans son Epître aux Colossiens, présente le Christ comme « l'Image du Dieu invisible³ ». Athanase le proclame « Empreinte de la substance (ὁπόστασις) du Père, Lumière de Lumière, Puissance et Image véritable de la nature (οὐσία) du Père. C'est, encore une fois, ce qu'a dit le Seigneur : Qui m'a vu, a vu le Père⁴. » Ce terme scripturaire d'Image montre l'erreur de l'arianisme. En effet, une image consiste dans la représentation adéquate du prototype. Le Fils « Image doit donc être tel que son Père⁵ ». Par consé-

¹ Nous avons déjà indiqué la position d'Alexandre en face des idées hérétiques soutenues par son prêtre Arius. Voir plus haut : p. 13 et 14. Il est, cependant, certain actuellement que saint Augustin n'a pas connu la correspondance d'Alexandre. C'est pourquoi l'étude des sources grecques de l'évêque d'Hippone au IV^e siècle doit commencer avec l'illustre successeur d'Alexandre : saint Athanase.

² Au sujet de cette doctrine, on lira l'étude de R. BERNARD : *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952. Cette étude porte sur l'ensemble de l'œuvre du patriarche.

³ Col. 1, 15.

⁴ Orat. contra Arian. 1, 9 PG 26, 29 citant Jo. 14, 9.

⁵ Τοιαύτην γὰρ εἶναι δεῖ τὴν εἰκόνα, ὅλος ἐστὶν ὁ ταύτης Πατήρ. Orat. contra Arian. 1, 20 PG 26, 53.

quent dans le Fils se retrouvent toutes les perfections du Père : « Le Père est éternel, immortel, puissant, Lumière, Roi, tout-puissant, Dieu, Seigneur, Créateur, Auteur. Ces mêmes choses doivent être dans l'Image, afin que vraiment celui qui voit le Fils voie le Père ¹. »

Nous avons là une des idées maîtresses de saint Athanase. C'est ainsi que la notion d'Image entraîne celle de consubstantialité : « La raison essentielle du rapprochement entre Image et *ὁμοούσιος* est donnée dans la citation de Jo. 14, 9 : il faut que, voyant le Fils, on voie réellement et véritablement le Père ². » Et c'est encore ainsi que saint Athanase aborde la question des théophanies.

Universellement, on attribue les théophanies au Fils. Saint Athanase lui-même n'y voit pas d'inconvénient : par exemple, le Dieu vu par Jacob, le Dieu qui a apparu à Laban, c'est le Verbe ³. Est-ce à dire que Celui-ci est plus visible que le Père ? Non, lorsqu'on voit le Fils, on voit par le fait même le Père, car le Père et le Fils sont inséparables : « Celui qui entendra attribuer au Fils ce qu'on dit du Père, verra, pour cette raison, le Père dans le Fils ; et de même il contempera le Fils dans le Père, quand ce que l'on dit du Fils, on le dira également du Père... Car celui qui sait ainsi que le Fils et le Père sont un, connaît que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils. En effet, le Père possède la divinité du Fils, et la même est dans le Fils ; celui qui le saisit, est convaincu qu'en voyant le Fils on voit le Père : on contemple dans le Fils la divinité du Père ⁴. »

De cette union, Athanase donne aussi des comparaisons. Celle de la lumière d'abord, à la suite du symbole de Nicée. Le Fils est Lumière issue de Lumière, il est un avec le Père comme le rayon avec le soleil : « Il faut remarquer que l'on trouve la même chose dans la lumière et dans l'éclat, car ce que la lumière éclaire, l'éclat l'illumine, et ce que l'éclat illumine, la lumière le fait aussi. C'est ainsi qu'on voit le Père, lorsqu'on voit le Fils, qui est lui-même l'éclat du Père, et c'est de cette

¹ Orat. contra Arian. 1, 21 PG 26, 56.

² R. BERNARD : L'Image de Dieu d'après saint Athanase, Paris 1952, 96. Par conséquent le Fils est premier de la primauté même du Père. Orat. contra Arian. 3, 9 PG 26, 340. Il n'est plus question du Fils premier après le Père. Voir plus haut : p. 9, note 8 et p. 19, note 2.

³ Orat. contra Arian. 3, 12 PG 26, 348. Cf. Gen. 28, 13 ; 31, 24 ; 32, 25 sq.

⁴ Orat. contra Arian. 3, 5 PG 26, 329-332. Saint Athanase revient plusieurs fois sur cette pensée, par exemple : Orat. contra Arian. 1, 16 PG 26, 45 ; 1, 35 PG 26, 85 ; 3, 3 PG 26, 328 ; 3, 14 PG 26, 352.

façon que le Père et le Fils sont un¹. » Bien que moins développée, la comparaison du fleuve et de sa source montre aussi cette union : d'une certaine façon, la source est dans le fleuve, car le fleuve ne peut être coupé, séparé de sa source. C'est aussi comme cela, enfin, que l'esprit est dans la parole : « Le Fils est dans le Père, comme on peut le comprendre, puisque tout l'être du Fils est le propre de la nature du Père, comme l'éclat venant de la lumière et le fleuve de la source, de sorte que celui qui voit le Fils voit le propre du Père et comprend que l'être du Fils étant de sortir du Père, c'est ainsi qu'il est dans le Père. De même, puisque le propre sortant du Père, c'est le Fils qui se trouve l'être, le Père est dans le Fils comme le soleil dans le rayon, l'esprit dans la parole et la source dans le fleuve : ainsi qui contemple le Fils, contemple le propre de la nature du Père et comprend que le Père est dans le Fils². »

Par conséquent connaître le Fils, c'est connaître le Père³. Mais le Père n'est-il pas invisible ? N'y a-t-il pas que les saints du ciel qui ont le bonheur de le voir ? Athanase ne veut pas qu'on se méprenne sur sa pensée : parce qu'on ne peut voir le Fils sans voir le Père, il ne faut pas conclure que le Père n'est pas le Dieu invisible. Ce sont les Ariens qui se trompent : ils raisonnent comme si Dieu était un homme ! C'est pourquoi il leur arrive « de ne pas comprendre ce que sont le véritable Père et le véritable Fils, ce que sont la lumière invisible et éternelle et son invisible éclat, ce qu'est une substance invisible, ce que sont une empreinte et une image non corporelles⁴ ». Nous retrouvons là une application de la doctrine de l'image : si le modèle est invisible, l'image, à moins d'être fausse, ne peut que l'être aussi.

Mais alors qui se manifeste dans les théophanies de l'Ancien Testament ? C'est, nous l'avons déjà dit, le Verbe, « qui est aussi nommé Ange, parce que seul il révèle le Père⁵ ». Il le fait, parce qu'il est inséparable de lui, parce qu'il est un avec lui et par conséquent parce qu'il

¹ Orat. contra Arian. 3, 13 PG 26, 349. Cf. Orat. contra Arian. 2, 33 PG 26, 217.

² Orat. contra Arian. 3, 3 PG 26, 328.

³ Orat. contra Arian. 1, 16 PG 26, 45.

⁴ ... και μη νοούντες μήτε τί ἐστιν ἀληθινὸς Πατήρ και ἀληθινὸς Υἱὸς, μήτε τί ἐστι φῶς ἀόρατον και ἀίδιον και ἀπαύγασμα αὐτοῦ ἀόρατον, μήτε τί ἐστιν ἀόρατος ὑπόστασις και χαρακτήρ ἀσώματος και εἰκὼν ἀσώματος. Orat. contra Arian. 3, 1 PG 26, 324. Selon R. BERNARD : L'Image de Dieu d'après saint Athanase, Paris 1952, 93, saint Athanase recourt ici à Origène, pour qui l'Image du Dieu invisible est, elle aussi, invisible. Cf. G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 158.

⁵ Orat. contra Arian. 3, 13 PG 26, 349. Voir le texte grec plus loin : p. 28, note 2 fin.

est son égal. Le titre d'Ange du Grand Conseil ne justifie donc pas le subordinatianisme des Ariens. D'autre part il faut bien prendre garde à ne pas confondre le Verbe et les anges. Lorsque dans une théophanie Celui qui apparaît agit en son nom et accomplit des œuvres divines comme bénir et retirer du mal¹, il faut conclure qu'il est Dieu, même s'il est appelé Ange : « S'il n'appartient qu'à Dieu seul de bénir et de protéger, si personne d'autre que le Seigneur lui-même n'a protégé Jacob – Protecteur que le patriarche invoquait pour ses petits-fils – il est évident que dans sa prière Jacob n'a joint à Dieu personne d'autre que le Verbe, qu'il appelle Ange parce que seul il révèle le Père². » Au contraire, les anges sont des créatures et par conséquent ils sont serviteurs – non fils³ – qui agissent sur l'ordre de Dieu et en son nom⁴. On ne peut donc pas dire que celui qui voit un ange voit le Père. Par conséquent il faut distinguer les apparitions des anges et les manifestations du Verbe : « Les anges, selon l'Écriture, sont des ministres spirituels envoyés pour servir : ils annoncent aux bénéficiaires les dons qui proviennent du Verbe lui-même. C'est pourquoi lorsqu'il apparaît, l'ange se proclame envoyé par le Seigneur : tel Gabriel à Zacharie, puis à Marie, la Mère de Dieu. Et celui qui jouit de l'apparition d'anges sait qu'il voit un ange, non Dieu. Ainsi Zacharie vit un ange, mais Isaïe le Seigneur ; Manôah, père de Samson, vit un ange, mais Moïse contempla Dieu ; Gédéon vit un ange, mais c'est Dieu qu'a vu Abraham. Ni celui qui voit Dieu ne contemple un ange, ni celui qui voit un ange ne pense voir Dieu ; car les créatures sont par leur nature bien, ou, plutôt, totalement différentes du Dieu Créateur⁵. » Il ne peut donc y avoir de

¹ Orat. contra Arian, 3, 12 PG 26, 345-348.

² Εἰ δὲ οὐκ ἄλλου τινός ἐστι τὸ εὐλογεῖν καὶ τὸ ῥύεσθαι ἢ τοῦ Θεοῦ, καὶ οὐκ ἄλλος τις ἦν ὁ ῥυόμενος τὸν Ἰακώβ ἢ αὐτὸς ὁ Κύριος – τὸν δὲ ῥυόμενον αὐτὸν ὁ πατριάρχης ἐπεκαλεῖτο ἐπὶ τοὺς ἐκγόνους – δὴλόν ἐστιν ὡς οὐκ ἄλλον ἐν τῇ εὐχῇ συνῆπτε τῷ Θεῷ ἢ τὸν τούτου Λόγον ὃν διὰ τοῦτο καὶ Ἀγγελον ἐκαλεσεν, ὅτι μόνος οὗτος ἐστὶν ὁ ἀποκαλύπτων τὸν Πατέρα. Orat. contra Arian. 3, 13 PG 26, 349. Cf. Gen. 48, 16.

³ Orat. contra Arian. 1, 55 PG 26, 128.

⁴ Orat. contra Arian. 1, 61 PG 26, 140.

⁵ Ἀγγελοι μὲν γάρ, ὡς γέγραπται, λειτουργικὰ πνεύματα εἰσιν εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενοι, καὶ τὰς παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Λόγου δωρεὰς διδομένας ἀπαγγέλλοντες εἰσι τοῖς λαμβάνουσι. Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ ἄγγελος ὁρώμενος ὁμολογεῖ ἀπεστέλλαι παρὰ τοῦ Δεσπότη, ὡς ἐπὶ Ζαχαρίου ὁ Γαβριὴλ καὶ ἐπὶ τῆς Θεοτόκου Μαρίας ὁ αὐτὸς ὁμολόγησε (cf. Lc. 1, 19 et 26). Καὶ ὁ βλέπων δὲ ἀγγέλων ὅπτασιαν οἶδεν ὅτι τὸν ἄγγελον εἶδε καὶ οὐ τὸν Θεόν. Εἶδε γὰρ Ζαχαρίας ἄγγελον (cf. Lc. 1, 11 sq.), εἶδε καὶ Ἡσαΐας τὸν Κύριον (cf. Jo. 12, 41) · εἶδε Μανωὴ ὁ πατὴρ τοῦ Σαμψώμ ἄγγελον (cf. Jug. 13, 3), ἐθεώρησε δὲ καὶ Μωϋσῆς τὸν Θεόν (cf. Ex. 3, 2 sq. ; etc.) · εἶδε Γεδεὼν ἄγγελον (cf. Jug. 6, 12), ὥφθη δὲ καὶ τῷ

confusion possible entre le Verbe appelé Ange du Grand Conseil et les esprits angéliques¹.

On rencontre cependant certaines manifestations, dans l'Ancien Testament, où il y a à la fois intervention divine et apparition angélique. C'est le cas notamment de la théophanie du buisson ardent où Moïse voit l'ange du Seigneur dans une flamme tandis qu'il entend le Seigneur lui dire : Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. Cela ne présente pas une difficulté insoluble : « L'Ange n'était pas le Dieu d'Abraham, mais Dieu parlait par l'ange. Celui qui apparaissait était un ange, mais c'était Dieu qui parlait en lui. Comme dans la Tente il parlait à Moïse dans une colonne de nuée, ainsi Dieu apparaît parlant dans les anges ; c'est aussi comme cela qu'il parlait par un ange au fils de Nun. Ce que Dieu dit, il le dit, évidemment, par le Verbe, non par quelqu'un d'autre : n'étant pas séparé du Père, différent de lui ou étranger à sa substance, le Verbe, en ce qu'il fait, fait l'œuvre du Père, de sorte qu'il n'y a qu'une seule opération, et ses dons sont ceux du Père. Par conséquent celui qui a vu le Fils sait qu'il a vu ni un ange, ni quelqu'un de plus grand que les anges, ni quelque créature, mais le Père lui-même. Et celui qui entend le Verbe sait que c'est le Père qu'il entend, de même que celui qui est éclairé par le rayon sait qu'il est éclairé par le soleil². »

L'explication des théophanies selon saint Athanase part donc de leur attribution au Verbe et non au Père, mais on ne peut pas dire que ce

Ἀβραάμ ὁ Θεός (cf. Gen. 12, 21 ; etc.) · καὶ οὐτε ὁ τὸν Θεὸν ὁρῶν ἄγγελον ἐβλεπεν, οὐτε ὁ τὸν ἄγγελον ὁρῶν ἐνόμιζε τὸν Θεὸν ὁρᾶν · πολὺ γὰρ μᾶλλον δὲ τὸ ὅλον διέστηκε τῇ φύσει τὰ γενητὰ πρὸς τὸν κτίσαντα Θεόν. Orat. contra Arian. 3, 14 PG 26, 349-352.

¹ Pour plus de détails à ce sujet, voir J. BARBEL : Christos Angelos, Bonn 1941, 136-142.

² Ἄλλ' οὐκ ἦν ὁ ἄγγελος ὁ Θεός Ἀβραάμ (cf. Ex. 3, 2 sq.), ἐν δὲ ἀγγέλῳ λαλῶν ἦν ὁ Θεός. Καὶ ὁ μὲν φαινόμενος ἦν ἄγγελος · ὁ δὲ Θεός ἐν αὐτῷ ἐλάλει. Ὡς γὰρ ἐν σπύλῳ νεφέλης ἐλάλει τῷ Μωϋσῇ ἐν τῇ σκηνῇ, οὕτω καὶ ἐν ἀγγέλοις φαίνεται λαλῶν ὁ Θεός · οὕτω καὶ τῷ τοῦ Ναυῆ δι' ἀγγέλου ἐλάλει. Ἀ δὲ λαλεῖ ὁ Θεός, πρόδηλον ὅτι διὰ τοῦ Λόγου λαλεῖ καὶ οὐ δι' ἄλλου. Ὁ δὲ Λόγος οὐ κεχωρισμένος τοῦ Πατρὸς, οὐδὲ ἀνόμιος καὶ ξένος τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς τυγχάνων, ἀ ἐργάζεται, ταῦτα τοῦ Πατρὸς ἐστὶν ἔργα καὶ μίαν ποιεῖ τὴν δημιουργίαν · καὶ ἀ διδῶσιν ὁ Υἱός, ταῦτα τοῦ Πατρὸς ἐστὶν ἡ δόσις. Καὶ ὁ ἑωρακὼς τὸν Υἱὸν οἶδεν ὅτι τοῦτον ἑωρακὼς οὐκ ἄγγελον οὐδὲ μεῖζονα τίνα τῶν ἀγγέλων οὐδὲ ὅπως τίνα τῶν κτισμάτων ἀλλ' αὐτὸν ἑώρακε τὸν Πατέρα (cf. Jo. 14, 9) · καὶ ὁ τοῦ Λόγου ἀκούων οἶδεν ὅτι τοῦ Πατρὸς ἀκούει · ὥσπερ καὶ ὁ τῷ ἀπαυγάσματι κατασυχάζομενος οἶδεν ὅτι καὶ ὑπὸ ἡλίου φωτίζεται. Orat. contra Arian. 3, 14 PG 26, 352.

soit là une nécessité absolue ¹, puisque les théophanies n'entraînent pas la moindre inégalité entre le Fils et son Père. Chaque fois qu'il traite ce sujet ², Athanase a en vue la défense du dogme de Nicée : par conséquent il voit là plus une difficulté ³ à résoudre qu'un problème à traiter pour lui-même. C'est pourquoi il s'efforce de montrer la place unique du Verbe qui même dans les théophanies reste la parfaite Image du Père, mais il est incomplet au sujet des théophanies elles-mêmes. En effet, le Verbe-Image est en soi aussi invisible, pour les mortels, que le Père. Comment apparaît-il donc dans des manifestations visibles ? Athanase ne le dit pas ⁴. Tout ce que nous pouvons savoir par lui se résume ainsi : d'une part c'est bien le Verbe et non une quelconque créature qu'ont vu certains pères de l'Ancien Testament ; et d'autre part, même alors, le Verbe n'a pas perdu son invisibilité puisqu'il est immuable comme le Père : « Si le Verbe est muable et changeable, où donc s'arrêtera-t-il et quelle sera la fin de son développement ? ou bien comment le Muable pourra-t-il être semblable à l'Immuable ? Comment celui qui voit le Muable croira-t-il voir l'Immuable ? Dans quel état, s'il change, pourrions-nous voir le Père en lui ? Il est, en effet, évident que jamais nous ne verrons en lui le Père, puisque le Fils change sans cesse et est d'une nature changeante !... C'est au fruit qu'on reconnaît l'arbre : c'est pourquoi qui voit le Fils voit le Père, et qui connaît le Fils connaît le Père. Il s'ensuit qu'immuable est l'Image du Dieu immuable, s'il y en a une : Jésus-Christ, en effet, est le même hier et aujourd'hui et le sera à jamais ⁵. »

* * *

¹ Pourtant, en vertu du schéma trinitaire d'Athanase, le Père se manifeste par le Fils dans l'Esprit. Orat. contra Arian. 3, 15 PG 26, 353.

² Soit dans les Discours contre les Ariens, soit ailleurs : ainsi De syn. 52 AW 2 I, 275-276.

³ Et c'en est une : nous savons que les Ariens s'en sont servi abondamment. Athanasius empfindet die Gotteserscheinungen mehr als Schwierigkeit, denn als Hilfe bei der Darlegung der Gleichwesentlichkeit des Sohnes. J. BARBEL : Christos Angelos, Bonn 1941, 142.

⁴ « Sans doute s'appuie-t-il, pour argumenter, sur la parole rapportée par saint Jean : „Qui m'a vu a vu le Père" (Jo. 14, 9) ; mais il n'en retient que l'égalité et l'immanence mutuelle des deux Personnes, sans s'arrêter à ce qu'impliquait ici le verbe voir. Devant la confusion des esprits et les manœuvres insidieuses des hérétiques, il est allé au plus pressé et a insisté sur la divinité éternelle du Fils. » R. BERNARD : L'Image de Dieu d'après saint Athanase, Paris 1952, 144.

⁵ Orat. contra Arian. 1, 35-36 PG 26, 84-85 citant pour finir Hebr. 13, 8. Cf. Orat. contra Arian. 1, 22 PG 26, 57.

Cette parfaite immutabilité, inaltérée par les théophanies, n'est pas perdue dans la mission du Verbe. Celle-ci est évidemment l'Incarnation, car être envoyé, c'est être uni à la chair ¹. La mission du Fils se réalise donc non par la perte de quelque perfection divine, mais par l'union à une humanité muable : « C'est donc tout à fait à bon droit que le Seigneur, qui toujours et par nature est immuable, qui aime la justice et hait l'injustice, est oint et envoyé pour condamner le péché dans la chair après avoir assumé cette chair muable tout en demeurant lui-même identique ². » Par conséquent dans sa mission, le Verbe immuable ne change pas en lui-même, toute la réalité nouvelle étant dans la chair qui lui est unie : « Comme Dieu, en devenant Dieu Protecteur et en disant : Je serai Dieu pour eux, ne devient pas plus Dieu, ni ne commence à être Dieu (mais ce qu'il est toujours, il le devient aussi, à son gré, pour ceux qui en ont besoin), ainsi le Christ, par nature Seigneur et Roi éternel, ne devient pas plus Seigneur lorsqu'il est envoyé, ni ne commence alors à être Seigneur et Roi ; mais ce qu'il est toujours, il le devient aussi selon la chair et, ayant racheté tous les hommes, devient encore ainsi Seigneur des vivants et des morts ³. » Les Ariens ne peuvent donc se servir de cette mission comme d'une preuve de l'infériorité du Fils ⁴. Même dans sa mission, le Verbe reste l'égal du Père, et c'est la raison pour laquelle on ne peut pas comparer sa mission à celles des anges : « Lorsqu'ils servent, les anges disent : J'ai été envoyé vers toi ;

¹ Orat. contra Arian. 2, 7 PG 26, 160-161.

² Orat. contra Arian. 1, 51 PG 26, 120.

³ Καὶ ὡς περ ὁ Θεὸς γινόμενος εἰς Θεὸν Ὑπερασπιστὴν καὶ λέγων · « Ἔσομαι αὐτοῖς Θεός » (cf. 2 Cor. 6, 16) οὐ μᾶλλον τότε γίνεται Θεός οὐδὲ τότε ἀρχὴν ἔχει τοῦ γίνεσθαι Θεός, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν αἰεὶ, τοῦτο καὶ τοῖς δεομένοις γίνεται ὅταν αὐτῷ δοκῇ · οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς φύσει Κύριος καὶ Βασιλεὺς αἰδῖος ὢν, οὐχ ὅτε ἀποστέλλεται, μᾶλλον γίνεται Κύριος οὐδὲ τότε ἀρχὴν λαμβάνει τοῦ εἶναι Κύριος καὶ Βασιλεὺς, ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν αἰεὶ, τοῦτο καὶ τότε κατὰ σάρκα πεποίηται, καὶ λυτρωσάμενος πάντας γίνεται καὶ οὕτω ζώντων καὶ νεκρῶν Κύριος. Orat. contra Arian. 2, 14 PG 26, 176-177. Saint Athanase dit encore : « Il n'a pas cessé d'être Dieu lorsqu'il devint homme ; et puisqu'il est Dieu, il ne fuit pas l'humain, loin de là ! Mais plutôt, étant Dieu, il prenait une chair et étant dans la chair il la divinisaît. » Orat. contra Arian. 3, 38 PG 26, 404-405.

⁴ Le « Pater major me est » (Jo. 14, 28), saint Athanase ne l'explique pas par la nature humaine du Christ. Il s'agit de la divinité : le Père est alors plus grand en ce sens qu'il engendre, mais non par une quelconque transcendance par rapport au Fils. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ αὐτὸς ὁ Υἱὸς οὐκ εἰρηκεν « Ὁ Πατὴρ μου κρείττων μού ἐστιν », ἵνα μὴ ξένον τις τῇ ἐκείνου φύσεως αὐτὸν ὑπολάβοι · ἀλλὰ « μεῖζων » εἶπεν, οὐ μεγέθει τινί, οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς γέννησιν · πλὴν ὅτι καὶ ἐν τῷ εἰπεῖν « μεῖζων ἐστὶν », ἔδειξε πάλιν τὴν τῆς οὐσίας ἰδιότητα. Orat. contra Arian. 1, 58 PG 26, 133. Cf. R. BERNARD : L'Image de Dieu d'après saint Athanase, Paris 1952, 105-106, 110, 143.

et encore : Le Seigneur a ordonné. Mais le Fils, bien que comme homme il se dise envoyé et vienne accomplir l'œuvre et servir, dit cependant comme Verbe et Image : Moi, je suis dans le Père et le Père est en moi ; et : Qui me voit voit le Père ; et encore : Le Père qui demeure en moi accomplit lui-même les œuvres ¹. » Il semble donc, d'après ce passage, que le qualificatif d'envoyé désigne ici, dans la pensée d'Athanase, le Verbe en tant qu'homme, mais non dans sa divinité elle-même. De fait, le Père est cause de la mission du Fils ² : il y a là une affirmation claire de l'Écriture Sainte. Mais le Père n'est jamais séparé de son Image, même dans l'opération. C'est pourquoi il faut aussi dire que le Fils s'est donné lui-même ³.

Le but de cette mission est évidemment la Rédemption. On sait comment ce dogme est utilisé par saint Athanase pour la défense de la foi de Nicée : si le Verbe n'est pas véritablement Dieu, il a lui-même besoin de salut et par conséquent nous ne sommes pas sauvés par lui, divinisés en lui ⁴. Or l'application de la Rédemption aux individus se fait grâce à de nouvelles venues du Verbe, venues cachées cette fois : les missions invisibles. Il faut, en effet, bien distinguer la venue du Verbe comme homme et ses venues dans le cœur des hommes ⁵. Il y en a qui pensent ⁶ que le Verbe est venu dans le Christ pour le sanctifier et apparaître en lui, comme il le faisait déjà pour les saints de l'Ancien Testament ! Pourtant, lorsqu'il venait sanctifier un homme, il ne se faisait pas homme lui-même et il ne souffrait pas lorsque cet homme connaissait la souffrance ⁷. Cette sanctification, le Verbe la réalise en se prenant lui-même pour modèle, de sorte que le saint participe vraiment du Verbe, est réellement à son image : le Fils « est seul et par nature l'Image véritable du Père. Si donc nous avons été faits à l'image (κατ' εἰκόνα), si donc nous avons acquis le titre d'image et de gloire de Dieu, encore une fois, nous devons la grâce de cette appellation non

¹ Καὶ ὅτε μὲν ἄγγελοι διακονοῦσι, λέγουσιν ὅτι « Ἀπεστάλην πρὸς σέ » · καὶ « Κύριος ἐνετείλατο » · ὁ δὲ Υἱὸς, καὶ λέγει ἀνθρωπίνως ὅτι « Ἀπεστάλην » καὶ ἔρχεται τὸ ἔργον τελειῶσαι καὶ διακονῆσαι, λέγει ὁμοῦς ὡς Λόγος καὶ Εἰκὼν ὑπάρχων · « Ἐγὼ ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοὶ ἐστι » · καὶ « Ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα » · καὶ « Ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς τὰ ἔργα ποιεῖ » (Jo. 14, 9 et 10). Orat. contra Arian. 1, 61 PG 26, 140. C'est pourquoi, même dans sa mission, le Verbe reste supérieur aux anges. Orat. contra Arian. 1, 62 PG 26, 141.

² Par exemple Orat. contra Arian. 3, 30 PG 26, 388.

³ Orat. contra Arian. 2, 51 PG 26, 256.

⁴ Orat. contra Arian. 2, 69-70 PG 26, 293-296.

⁵ Orat. contra Arian. 3, 30 PG 26, 388. ⁶ Les Adoptianistes, Paul de Samosate.

⁷ Orat. contra Arian. 3, 30-31 PG 26, 388.

à nous-mêmes, mais à l'inhabitation en nous de l'Image et de la véritable Gloire de Dieu, son Verbe qui s'est fait chair pour nous ¹. » Par son inhabitation, le Verbe nous rend à son image ; c'est pourquoi il fait de nous des fils dans la mesure où il vient en nous : « Les créatures, puisqu'elles sont des œuvres, ne peuvent être dites engendrées, à moins que par la suite, participant du Fils engendré, elles ne soient aussi dites elles-mêmes engendrées, pas du tout à cause de leur propre nature, mais à cause de la participation du Fils dans l'Esprit ². »

La sanctification des hommes n'est toutefois pas l'œuvre du Fils au point que le Père en soit exclu. Là encore, nous retrouvons la parfaite union du Père et du Fils : lorsque le Fils vient dans les âmes saintes, le Père y vient aussi dans son Fils, preuve en est la parole de Jésus sur l'inhabitation commune du Père et du Fils ³. Il faut, enfin, y joindre le Saint-Esprit. Nous venons de voir que le saint participe du Fils dans l'Esprit ⁴. En effet, le Verbe en condamnant le péché dans la chair, nous donne la possibilité d'accomplir en elle la justice de la Loi. « Dès lors nous pouvons dire que nous ne sommes pas dans la chair, mais dans l'Esprit, si toutefois l'Esprit de Dieu habite en nous ⁵. » Il faut donc conclure qu'il n'y a également pas de sainteté sans l'inhabitation de l'Esprit et que, par conséquent, les trois Personnes divines sont présentes ensemble dans l'âme juste.

¹ Περὶ δὲ αὐτοῦ, ὅτι μόνος Εἰκὼν ἀληθινὴ καὶ φύσει τοῦ Πατρὸς ἐστίν. Εἰ γὰρ καὶ κατ' εἰκόνα γεγόναμεν, καὶ εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ἐχρηματίσαμεν, ἀλλ' οὐ δι' ἑαυτοῦς πάλιν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ἐν ἡμῖν Εἰκόνα καὶ ἀληθοῦς Δόξαν τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ὁ Λόγος αὐτοῦ, ὁ δι' ἡμᾶς ὕστερον γενόμενος σὰρξ, ταύτην τῆς κλήσεως ἔχομεν τὴν χάριν. Orat. contra Arian. 3, 10 PG 26, 344. « Athanase ne s'arrête guère à l'idée de ressemblance : dans la mesure où le κατ' εἰκόνα est un „être-comme" Dieu, c'est par ce don de l'incorruptibilité, participé de Celui qui est ὁμοούσιος... L'effet principal du κατ' εἰκόνα pour le νοῦς humain était l'illumination, le pouvoir de connaissance surnaturelle de Dieu ; saint Athanase, qui n'a guère développé l'aspect de manifestation de l'Εἰκὼν en elle-même, y insiste au contraire dans le κατ' εἰκόνα – peut-être même avec excès, jusqu'à paraître anticiper prématurément sur la vision béatifique. Si l'Εἰκὼν révèle le Père, c'est, avant même de se montrer visiblement, en communiquant dans le κατ' εἰκόνα un pouvoir de connaître, miroir indispensable pour voir l'Image et en elle le Père. » R. BERNARD : L'Image de Dieu d'après saint Athanase, Paris 1952, 145.

² Orat. contra Arian. 1, 56 PG 26, 129.

³ Orat. contra Arian. 3, 11 PG 26, 344 citant Jo. 14, 23.

⁴ Orat. contra Arian. 1, 56 PG 26, 129.

⁵ ... ὥστε καὶ λέγειν δύνασθαι · Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν Πνεύματι εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ἡμῖν. Orat. contra Arian. 1, 51 PG 26, 120. C'est aussi parce que nous recevons en nous l'Esprit du Fils que nous pouvons devenir fils, bien que par nature nous soyons des créatures. Orat. contra Arian. 2, 59 PG 26, 273.

Dans les Discours contre les Ariens, saint Athanase ne parle pas beaucoup du Saint-Esprit ; il le fera surtout dans ses Lettres à Sérapion, de peu postérieures aux Discours. Pourtant le premier Discours renferme un passage précieux sur les missions du Saint-Esprit. Le Christ n'est pas sanctifié par quelqu'un d'autre, mais c'est lui-même qui sanctifie son humanité pour qu'en lui tous les hommes soient sanctifiés. C'est pourquoi le Verbe envoie le Saint-Esprit sur lui-même devenu homme¹. Par conséquent « s'il se sanctifie pour nous – et cela lorsqu'il est devenu homme – il est clair que la descente de l'Esprit qui s'est faite sur lui au Jourdain s'est faite sur nous, parce qu'il portait notre corps. Ce n'est pas lui qui en a tiré avantage, mais c'est nous qui avons ainsi été sanctifiés : nous avons participé à son onction, de sorte qu'on peut dire de nous : Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous² ? » L'argumentation d'Athanase part de notre incorporation au Christ. En raison de notre union au Christ, tout ce qui arrive à Jésus nous arrive à nous-même : lorsqu'il se purifiait dans le Jourdain, c'est nous qui étions purifiés en lui et par lui, et lorsqu'il recevait le Saint-Esprit, c'est encore nous qui le recevions par lui³. La mission du Saint-Esprit sur Jésus n'aboutit donc pas à un accroissement de la grâce et de la vérité dans le Christ – « ce n'est pas lui qui en a tiré avantage » – mais c'est dans son humanité que tous les hommes sont alors sanctifiés. Il ne faut donc pas croire que la descente du Saint-Esprit sur Jésus au Jourdain est de même nature que la venue de l'Esprit dans une âme sainte.

D'autre part, Athanase connaît quelque chose des rapports intimes entre le Verbe et l'Esprit. Nous avons dit que le Verbe est envoyé par le Père ; il se donne aussi lui-même, mais Athanase ne dit pas qu'il soit aussi envoyé par le Saint-Esprit. Par contre le Verbe envoie le Saint-Esprit⁴, car c'est son Esprit, un Esprit qui lui appartient et qui

¹ Ἐγὼ Λόγος ὢν τοῦ Πατρὸς, αὐτὸς ἐμαυτῷ ἀνθρώπῳ γενομένῳ δίδωμι τὸ Πνεῦμα, fait dire Athanase au Verbe. Orat. contra Arian. 1, 46 PG 26, 108.

² Εἰ δὲ ἡμῶν χάριν ἑαυτὸν ἀγιάζει, καὶ τοῦτο ποιεῖ ὅτε γέγονεν ἄνθρωπος, εὐδελον ὅτι καὶ ἡ εἰς αὐτὸν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ τοῦ Πνεύματος γενομένη κάθοδος (cf. Mt. 3, 16), εἰς ἡμᾶς ἦν γινομένη, διὰ τὸ φορεῖν αὐτὸν τὸ ἡμέτερον σῶμα. Καὶ οὐκ ἐπὶ βελτιώσει τοῦ Λόγου γέγονεν, ἀλλ' εἰς ἡμῶν πάλιν ἀγιάσμον ἵνα τοῦ χρίσματος αὐτοῦ μεταλάβωμεν, καὶ περὶ ἡμῶν λεχθεῖ· « Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν ; » (1 Cor. 3, 16). Orat. contra Arian. 1, 47 PG 26, 108.

³ Orat. contra Arian. 1, 47 PG 26, 108-109.

⁴ C'est bien le Verbe incarné qui a promis l'Esprit à ses disciples, mais c'est en tant que Verbe qu'il l'a envoyé. Orat. contra Arian. 1, 48 PG 26, 112.

reçoit du sien : « Si, comme le dit le Seigneur lui-même, l'Esprit est sien, reçoit du sien et est envoyé par lui, ce n'est donc pas le Verbe en tant que Verbe et Sagesse qui est oint par l'Esprit qu'il donne lui-même, mais c'est la chair qu'il a prise qui est ointe en lui et par lui. De cette façon, la sanctification descendue sur le Seigneur en tant qu'homme arrive dans tous les hommes par lui ¹. » Saint Athanase, c'est évident, ne met pas explicitement en relation mission et procession, et n'affirme pas ouvertement la procession de l'Esprit « a Filio » : ces sujets sont hors de ses préoccupations antiariennes et il s'en tient aux énoncés scripturaires. Nous pouvons dire cependant que sa manière de s'exprimer dépend implicitement du rapport mission-procession ².

B. Saint Athanase et saint Augustin

Saint Augustin connaissait bien l'évêque d'Alexandrie comme champion de l'orthodoxie nicéenne. Par contre il semble avoir peu connu l'œuvre littéraire du grand évêque, sauf sa Vie de saint Antoine, car, selon Altaner ³, il ne lisait guère les Pères grecs que dans des traductions latines, encore peu nombreuses à son époque. Pourtant un passage du De Trinitate dépend directement du deuxième Discours contre les Ariens ⁴. Il semble donc que lors de la composition du De Trinitate il existait déjà une traduction latine des Discours contre les Ariens, ou tout au moins du deuxième. Si c'est le cas, nous pouvons être certains qu'Augustin la connaissait, car, de son propre aveu, il a pris connaissance de tout ce que ses prédécesseurs ont écrit au sujet de la Sainte Trinité ⁵.

Il nous faut donc classer par Discours les principaux points que nous avons rencontrés chez saint Athanase, afin de savoir ce que saint Augustin a probablement connu et ce qu'il a presque certainement ignoré.

¹ Εἰ δὲ καὶ ὡς αὐτὸς ὁ Κύριος εἴρηκεν, αὐτοῦ ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, ἐκ τοῦ αὐτοῦ λαμβάνει (cf. Jo. 16, 14-15), αὐτὸς τε αὐτὸ ἀποστέλλει · οὐκ ἄρα ὁ Λόγος ἐστίν, ἢ Λόγος ἐστὶ καὶ Σοφία, ὁ τῷ παρ' αὐτοῦ διδομένῳ Πνεύματι χριόμενος, ἀλλ' ἡ προσληφθεῖσα παρ' αὐτοῦ σὰρξ ἐστίν, ἡ ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτοῦ χριομένη · ἵνα καὶ ὁ ἀγιασμός, ὡς εἰς ἄνθρωπον τὸν Κύριον γινόμενος, εἰς πάντας ἀνθρώπους γένηται παρ' αὐτοῦ. Orat. contra Arian. 1, 47 PG 26, 109.

² Au sujet de la procession du Saint-Esprit, voir l'étude de J. LEBON : Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion, SC 15, 69-77.

³ B. ALTANER : Die Benützung von original griechischen Vätertexten durch Augustinus. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1948, 79.

⁴ De Trin. 6, 1, 1 PL 42, 923 et Orat. contra Arian. 2, 32 PG 26, 216. Cf. B. ALTANER : Augustinus und Athanasius, Eine quellenkritische Studie. Revue bénédictine 1949, 82-90, spécialement 88-90.

⁵ De Trin. 1, 4, 7 PL 42, 824.

Premier Discours :

- Théophanies : « qui voit le Père voit le Fils ».
le Verbe, Image immuable.
le Christ, supérieur aux anges.
- Missions : Incarnation et immutabilité divine.
« le Père est plus grand que moi ».
missions invisibles et filiation divine du chrétien.
inhabitation du Saint-Esprit.
mission du Saint-Esprit au baptême de Jésus.
le Verbe, cause des missions du Saint-Esprit.

Deuxième Discours :

- Théophanies : « qui voit le Père voit le Fils ».
comparaison tirée de la lumière et de son éclat.
- Missions : mission du Fils et Incarnation.
mission et immutabilité, changement par rapport à la créature.
qui est cause de l'Incarnation.
missions invisibles et filiation divine du chrétien.

Troisième Discours :

- Théophanies : « qui voit le Père voit le Fils ».
comparaisons tirées de la lumière, et du fleuve et de sa source.
l'Eclat invisible de la Lumière invisible.
le Christ-Ange.
rôle des anges dans certaines théophanies.
- Missions : Incarnation et immutabilité divine.
différence entre l'Incarnation et les missions invisibles du Verbe.
Εἰκὼν et κατ' εἰκόνα.
cohabitation du Père et du Fils dans l'âme sainte.

Par conséquent nous pouvons penser avec quelque probabilité que saint Augustin a connu l'essentiel de la conception athanasienne des missions du Verbe, puisque le deuxième Discours en traite suffisamment. Par contre, s'il n'a lu que ce Discours, il a presque tout ignoré de ce qu'Athanase dit des théophanies. A-t-il connu le premier Discours ? Nous ne le savons pas. Et le troisième ? Peut-être en existait-il une traduc-

tion latine en 430¹. Mais celle-ci était-elle complète et surtout existait-elle déjà entre 399 et 419, lors de la rédaction du *De Trinitate* de saint Augustin ?

L'état actuel des recherches sur les rapports directs entre saint Augustin et saint Athanase ne nous permet pas d'en dire davantage. Cette question n'est, toutefois, pas primordiale pour notre étude, car le Docteur d'Hippone a encore connu les idées du Docteur d'Alexandrie à travers les écrivains latins du IV^e siècle.

2. Les Cappadociens

Dans la lutte contre l'arianisme et la défense de l'orthodoxie, une place de choix est occupée par les grands évêques originaires de Cappadoce. Pourtant ceux-ci n'ont pas eu une influence directe considérable dans la formation de saint Augustin, pour la bonne raison qu'au début du V^e siècle rares étaient les traductions latines de leurs ouvrages. L'évêque d'Hippone a relativement peu connu saint Basile. Il semble avoir tenu en particulière estime saint Grégoire de Nazianze, bien qu'il n'ait lu qu'une petite partie de son œuvre littéraire. Quant à saint Grégoire de Nysse, son sort est plus « triste » : ses écrits, d'après l'état actuel de la critique, ont été tous ignorés de saint Augustin².

A. *Saint Basile*

Les homélies de saint Basile sur l'Hexaéméron, traduites en latin par Eustathe, saint Augustin les utilise dans son *De Genesi ad litteram*, et cela dès le premier livre écrit en 401³. Ces homélies intéressent sur-

¹ B. ALTANER : *Augustinus und Athanasius, Eine quellenkritische Studie*. Revue bénédictine 1949, 90.

² Die Frage, ob Augustinus irgendeine Schrift Gregors von Nyssa gekannt und benutzt hat, ist nach meinen Beobachtungen, wie dies auch schon K. Adam vermutete (en note : K. ADAM, *Die Eucharistielehre des heiligen Augustinus* 1908, 43), sicher zu verneinen, und dies umso mehr, als zur Zeit Augustins sehr wahrscheinlich noch kein einziges Stück aus dem Schrifttum des Nysseners in Lateinische übersetzt war. B. ALTANER : *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Quellenkritische Untersuchungen*. Revue bénédictine 1951, 62. Le grand spécialiste des relations entre Augustin et la patristique grecque répète sa négation catégorique dans son article : *Augustinus und die griechische Patristik, Eine Einführung und Nachlese zu den quellenkritischen Untersuchungen*. Revue bénédictine 1952, 210-211.

³ B. ALTANER : *Augustinus und Basilius der Große, Eine quellenkritische Untersuchung*. Revue bénédictine 1950, 18-20. Saint Augustin a encore connu deux autres

tout Augustin exégète. Pourtant l'évêque d'Hippone y trouve certains renseignements sur la Sainte Trinité, car, selon les propres termes de saint Basile, « partout la doctrine théologique se trouve mystérieusement mêlée au récit ¹ ».

La Genèse montre Dieu en train de converser pour créer. Cela laisse entrevoir Celui qui parle et Celui à qui la parole est adressée : le Père et le Fils ², la dualité des Personnes ³. En effet, il ne faut pas imaginer avec les Juifs que le Créateur se parle à lui-même ⁴ ou parle aux anges ⁵, car Dieu s'adresse ici à Quelqu'un qui est son associé, son auxiliaire, son collaborateur ⁶, dont la puissance est efficiente et opératrice ⁷. Cela se voit particulièrement dans le récit de la création de l'homme : « Faisons l'homme à notre image ⁸. » A partir de cette parole, saint Basile argumente non seulement contre les Juifs, mais aussi contre les Ariens ⁹ : l'image unique du Père et du Fils montre que ces deux Personnes ne sont pas dissemblables ¹⁰. Par conséquent ici Dieu parle « à sa propre Image vivante », c'est-à-dire à Celui qui a dit : « Le Père et moi, nous sommes un » ; et encore : « Qui m'a vu, a vu le Père. ¹¹ »

homélies de saint Basile. B. ALTANER : id. 21-22. Elles ne contiennent guère d'éléments pouvant guider Augustin dans ses recherches sur les missions divines. Mentionnons simplement l'affirmation que la réception du baptême est nécessaire à une vraie connaissance de Dieu. Hom. 13, 1 PG 31, 424.

¹ In Hexaem. 6, 2 PG 29, 120 ; Eust. PG 30, 924.

² In Hexaem. 3, 2 PG 29, 56 ; Eust. PG 30, 893. In Hexaem. 3, 4 PG 29, 64 ; Eust. PG 30, 897.

³ τὸ διπλοῦν τῶν προσώπων. In Hexaem. 6, 2 PG 29, 120 ; duplicationem Personarum. Eust. PG 30, 924.

⁴ In Hexaem. 9, 6 PG 29, 204 ; Eust. PG 30, 966.

⁵ In Hexaem. 9, 6 PG 29, 205 ; Eust. PG 30, 966.

⁶ διὰ τινος συνεργοῦ. In Hexaem. 3, 2 PG 29, 56 ; aliquo cooperante. Eust. PG 30, 893... τῷ συνεργοῦντι. In Hexaem. 3, 2 PG 29, 56 ; cooperantem. Eust. PG 30, 894. τοῦ συνεργοῦ τὸ πρόσωπον. In Hexaem. 9, 6 PG 29, 208 ; cooperantis personam. Eust. PG 30, 968. Saint Basile (In Hexaem. 9, 6 PG 29, 205) distingue bien le Fils unique, notre Créateur, des anges, nos compagnons d'esclavage : conlibertos nostros. Eust. PG 30, 967.

⁷ In Hexaem. 3, 4 PG 29, 64. Ici Eustathe modifie le sens du texte en traduisant : Quod autem dixit « Quia fecit Deus firmamentum », perfectionis est demonstratio. PG 30, 897.

⁸ Gen. 1, 26.

⁹ Spécialement les Anoméens ou partisans d'Eunomius : ὁ ἀνόμοιος. In Hexaem. 9, 6 PG 29, 208 ; impius. Eust. PG 30, 968.

¹⁰ Ὅπου μίαν εἰκὼν, ποῦ τὸ ἀνόμοιον ; In Hexaem. 9, 6 PG 29, 208 ; etenim ubi unitas imaginis est, nihil potest esse dissimile. Eust. PG 30, 967. Cette unité d'image prouve aussi qu'ici Dieu ne s'adresse pas aux anges.

¹¹ τῇ ἰδίᾳ τοίνυν Εἰκόνι τῇ Ζώσῃ. In Hexaem. 9, 6 PG 29, 205 ; suae ergo loquitur imagini. Eust. PG 30, 967. Dans ce passage, saint Basile cite Jo. 10, 30

Nous sommes donc créés à l'image de Dieu : qu'est-ce que cela signifie ? Ce sera, si Dieu le permet, le sujet de nouvelles homélies ¹. Pourtant dans l'Hexaéméron, saint Basile laisse entrevoir un peu ses idées à ce sujet. L'image de Dieu en nous est notre grande prérogative sur les animaux ² : c'est donc qu'elle se trouve dans notre âme. Il n'en va cependant pas de nous comme du Fils Unique Image du Père : la ressemblance de Dieu à laquelle nous participons, nous la tenons de la grâce alors que le Verbe tient cette ressemblance de sa nature même ³.

L'Hexaéméron ne parle que peu du Saint-Esprit. Celui-ci fait partie de la « divine et bienheureuse Trinité » et par conséquent n'est pas étranger à l'activité créatrice. On peut soutenir comme probable que c'est lui l'Esprit de Dieu planant sur les eaux ⁴. C'est aussi lui qui nous enseigne dans la Révélation ⁵ et qui aide Basile dans ses homélies ⁶.

Notons enfin une allusion au sujet des théophanies. Moïse a vu Dieu « comme peut le voir un homme, ou plutôt comme il ne le fut donné à nul autre », c'est-à-dire « face à face, à l'égal des anges ⁷ ».

B. Saint Grégoire de Nazianze

Saint Augustin a eu à sa disposition les neuf Discours ⁸ du grand théologien, traduits en latin par Rufin en 399-400 ⁹. Dans le dernier

et 14, 9. Nous retrouvons ici l'idée chère à saint Athanase : la doctrine du Verbe-Image comme preuve de la consubstantialité du Père et du Fils.

¹ S. GIET : Saint Basile a-t-il donné une suite à l'Hexaéméron ? Recherches de science religieuse 1946, 317-358. S. GIET : Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaéméron, Paris 1950, SC 26, 520, note 3.

² In Hexaem. 9, 5 PG 29, 201 ; Eust. PG 30, 965.

³ ἐκ τῆς χάριτος... ἐκ φύσεως. In Hexaem. 9, 6 PG 29, 208 ; de coelesti gratia... natura. Eust. PG 30, 968. D'ailleurs nous recevons cette ressemblance du Fils lui-même, notre bienfaiteur.

⁴ In Hexaem. 2, 6 PG 29, 44 ; Eust. PG 30, 888.

⁵ passim.

⁶ In Hexaem. 9, 6 PG 29, 208 ; Sancto Spiritu astipulante. Eust. PG 30, 968.

⁷ ὡς ἀνθρώπῳ ἰδεῖν δυνατὸν, μᾶλλον δὲ ὡς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὑπῆρξε... ὁ τῆς αὐτοπροσώπου θέας τοῦ Θεοῦ ἐξίσου τοῖς ἀγγέλοις ἀξιώθεις. In Hexaem. 1, 1 PG 29, 5 ; ut erat homini videre possibile, immo ut nemini potius licuit alii... in potentiendis praesentibus Dei conspectibus, angelis fuerat coaequatus. Eust. PG 30, 871. Cf. Num. 12, 8.

⁸ Orat. 2-38-39-41-26-17-6-16 et 27, selon l'ordre de Rufin.

⁹ B. ALTANER : Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Quellenkritische Untersuchungen. Revue bénédictine 1951, 56-57. Augustin « cite » pour la première fois Grégoire de Nazianze dans la lettre 148, de 413-414 : mais le texte auquel il recourt alors est en réalité le « Tractatus de fide » de Grégoire d'Elvire. Les

livre de son *De Trinitate*, il a en outre utilisé un autre Discours qui, à notre connaissance, n'a pas été traduit par Rufin ¹.

Saint Grégoire de Nazianze veut garder le dépôt reçu des pères, à savoir la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, un seul Dieu invisible, incompréhensible, avec une seule puissance et une seule gloire ². Par conséquent il faut affirmer que le Fils est en lui-même absolument invisible et incorporel comme le Père dont il est l'Image ³. Cette parfaite invisibilité est aussi le fait du Saint-Esprit ⁴. Le Verbe ne perd jamais son invisibilité, car il est absolument immuable : dans l'Incarnation, il ne change donc pas en lui-même, mais il assume ce qu'il n'était pas auparavant ⁵. C'est ainsi que l'Incorporel est revêtu de chair et qu'on voit l'Invisible ⁶. S'il s'incarne et vient sur la terre, c'est parce qu'il y est envoyé par son Père. Les Ariens pensent trouver là un argument en leur faveur ⁷. En réalité il faut distinguer ce qui concerne le Christ comme homme, son baptême par exemple, et ce qui le concerne comme Dieu, telle la rémission des péchés ⁸. Or c'est en tant qu'homme qu'il

Discours du Père grec, il ne les a vraisemblablement pas connus avant 417. B. ALTANER : id., 54-55.

¹ Ils'agit du Discours 29. De Trin. 15, 20, 38 dépend de Orat. 29, 6-7. B. ALTANER: Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Quellenkritische Untersuchungen. Revue bénédictine 1951, 58-60. La même source est utilisée dans le Contra sermonem Arianorum 1, 2 qui est de 418, donc contemporain du dernier livre sur la Trinité. B. ALTANER : id., 60-61.

² Orat. 6, 22 ; dans la traduction de Rufin CSEL 46, 232.

³ Orat. 38, 13 ; Ruf. CSEL 46, 100.

⁴ Orat. 41, 9 ; Ruf. CSEL 46, 152.

⁵ "Ο μὲν ἦν, διέμεινεν · ὁ δὲ οὐκ ἦν, προσέλαβεν. Orat. 29, 19 PG 36, 100. Même chose Orat. 39, 13 ; Ruf. CSEL 46, 123-124.

⁶ "Ο ἄσαρκος σαρκούται, ὁ Λόγος παχύνεται, ὁ ἀόρατος ὁράται, ὁ ἀναφῆς ψηλαφᾶται, ὁ ἀχρονος ἄρχεται, ὁ Ὑῖος τοῦ Θεοῦ Ὑῖος ἀνθρώπου γίνεται « Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον, ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας » (Hebr. 13, 8). Orat. 38, 2 PG 36, 313. Incorporeus carne vestitur, Sermo crassescit, Invisibilis videtur, Impalpabilis atque Incontrectabilis contingitur et palpatur, qui ante omnia saecula est initio censetur, Filius aeternus fit iterum Filius, Jesus Christus heri et hodie ipse et in saecula. Ruf. CSEL 46, 88. La traduction de Rufin n'est pas en tout littérale, mais elle rend la pensée de l'auteur : nous nous en contenterons la plupart du temps, puisque c'est elle qu'a connue saint Augustin.

⁷ Orat. 29, 18 PG 36, 97 cite une liste d'objections ariennes, notamment τὸ μείζων et τὸ ἀπέσταλται le Père « plus grand » et le Fils « envoyé », mais il n'y a pas le Fils « Ange ». Saint Grégoire sait que le Christ est l'Ange du Grand Conseil. Orat. 38, 2 ; Ruf. CSEL 46, 88. Pourtant lorsqu'il donne une liste des titres du Christ, il ne mentionne pas celui-ci. Orat. 2, 98 ; Ruf. CSEL 46, 73-74 ; et Orat. 29, 17 PG 36, 96.

⁸ ... ὡς ἄνθρωπος... ὡς Θεός. Orat. 29, 20 PG 36, 100. Dans le Discours suivant (Orat. 30), Grégoire reprendra les diverses objections ariennes et y répondra plus en détail.

est dit envoyé¹. Pourtant, cette explication ne satisfait pas Grégoire qui étudie ce que cela signifierait, si l'on disait que le Christ est envoyé en tant que Dieu. Trois réponses sont possibles : c'est parce que Jésus met tout son cœur à s'attacher à la volonté du Père à qui il rapporte tout ce qu'il fait ; c'est en signe de déférence envers le Père de qui il est sorti : tout est alors rapporté à son origine ; enfin c'est pour ne pas paraître opposé à Dieu son Père². Il ne faut cependant pas oublier les passages où l'Écriture montre le Fils se livrant volontairement. En tout, il y a accord entre le Père et le Fils. L'erreur est de vouloir les opposer en taisant une partie de la vérité : Arien, « tu avances ce qui paraît montrer le Fils inférieur et tu omets ce qui le montre grand et égal à Dieu. Tu accordes qu'il a souffert, tu passes sous silence qu'il l'a fait volontairement. Voilà ce que le Verbe de Dieu doit encore supporter à présent : les uns le vénèrent comme Dieu, mais le confondent [avec le Père et le Saint-Esprit] ; les autres, à cause de son incarnation, le tiennent pour inférieur et le séparent de la Divinité³. »

Le Verbe est envoyé sur terre pour nous sauver. Il se fait l'un des nôtres pour réparer le désastre du péché : « J'ai reçu l'image de sa divinité, je ne l'ai pas conservée. Alors il a lui-même pris l'image de ma chair pour réparer l'image qu'il m'avait donnée et pour conférer à ma chair l'immortalité⁴. » Tout homme est fait à l'image de Dieu, d'où

¹ Ἀπεστάλη μὲν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος. Orat. 38, 15 PG 36, 328. Missus est quidem sed ut homo. Ruf. CSEL 46, 103.

² Quod si etiam ut Deus, quid hoc derogat ? Missum putato per hoc quod voluntatem Patris libenter amplectitur, ad quem etiam refert omnia quae agit et ut Patri deferens, a quo exiit et venit in hunc mundum, quo scilicet omnia ad originem referantur, et ut ne videretur esse contrarius Deo. Orat. 38, 15 ; Ruf. CSEL 46, 103. Ici le texte original est plus condensé que la traduction de Rufin : Εἰ δὲ καὶ ὡς Θεὸς, τί τοῦτο ; Τὴν εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς, ἀποστολὴν εἶναι νόμισον, ἐφ' ὃν ἀναφέρει τὰ ἑαυτοῦ, καὶ ὡς ἀρχὴν τιμῶν ἄχρονον, καὶ τοῦ μὴ δοκεῖν εἶναι ἀντίθεος. PG 36, 328.

³ Tu autem ea quidem profers quae inferiorem eum videntur ostendere, quae autem excelsum et aequalem Deo designant pertransis et retices. Et quod passus est quidem imputas, quod autem voluntate passus est non commemoras. Ecce quae patitur etiam nunc Verbum Dei : ab aliis quidem (ce sont les Sabelliens) veneratur ut Deus, sed confunditur et permiscetur, ab aliis vero (les Ariens) pro carnis assumptione inferior habetur et a deitate separatur. Orat. 38, 15 ; Ruf. CSEL 46, 103.

⁴ Suscepi imaginem divinitatis ejus, non servavi. Ipse nunc suscepit imaginem carnis meae, ut et imaginem quam dederat reparet et carnem immortalitate donaret. Orat. 38, 13 ; Ruf. CSEL 46, 101. De même un peu plus haut : Hic ad imaginem suam, quam prius ipse coniderat, venit et carnem suscepit propter carnem et animae rationali propter animam meam miscetur similia similibus purificans et expurgans. Ruf. CSEL 46, 100.

égalité entre les hommes et leur appartenance à un monde supraterrrestre¹. Cette image se trouve dans l'âme². Plus on la vénère, plus on est noble, alors qu'on est vil dans la mesure où on la méprise³. C'est qu'il ne s'agit pas là, selon notre terminologie moderne, d'une réalité purement naturelle. En effet, nous sommes sur terre pour conserver cette image, si elle est fidèle, veiller sur elle si elle est en danger, et la réparer si elle s'est écroulée ou a été écrasée : mais alors cette réparation est l'œuvre du Saint-Esprit et n'a lieu que lorsqu'on a introduit le Christ dans notre cœur⁴. Saint Grégoire s'explique peu – dans les Discours qui nous intéressent ici – sur la nature de cette image. Pourtant, s'adressant au préfet de Nazianze, il lui dit : « L'homme porte en lui l'image de la Divinité spécialement en ce qu'il peut faire le bien. Il t'est donc possible de devenir dieu, à condition cependant de désirer le devenir par imitation, non par déification⁵. » Par conséquent, il semble que cette image se manifeste spécialement dans l'action qui imite le comportement même de Dieu⁶.

Saint Grégoire parle aussi du Saint-Esprit qui est Dieu et n'est jamais séparé du Père et du Fils : en tout il est leur égal, et notamment quant à l'invisibilité et l'immutabilité⁷. C'est lui qui, par sa présence et son action en eux, donne aux anges leur dernière perfection et les tient à

¹ Nam unum illud est commune omnium hominum genus, quo ex supernis esse coepimus, secundum quod omnes ex aequo nobiles sumus, quoniam quidem ad imaginem Dei facti sumus. Orat. 26, 10 ; Ruf. CSEL 46, 179.

² Orat. 2, 22 ; Ruf. CSEL 46, 23.

³ ... quis vel nobilior vel ignobilior erit, quanto obfuscaverit in se aut excoluerit imaginem Dei. Orat. 26, 10 ; Ruf. CSEL 46, 179.

⁴ ... imaginem Dei, quae in ea (anima) est, vel, si recta est, servare vel regere, si periclitatur, vel, si collapsa aut oppressa est, reparare inserto cordibus Christo per Spiritum Sanctum. Orat. 2, 22 ; Ruf. CSEL 46, 23.

⁵ In hoc enim praecipue in se homo divinitatis imaginem portat, in quo potest facere bene. Possibile tibi est fieri deum, si tamen non elatione sed imitatione cupias fieri deus. Orat. 17, 9 ; Ruf. CSEL 46, 203. Τοῦτο ἔχει μάλιστα θεῖον ἄνθρωπος, τὸ εὖ ποιεῖν. Ἐξέσσι σοὶ θεὸν γενέσθαι μὴδὲν πονήσαντι· μὴ πρόη τὸν χαίρον τῆς θεώσεως. PG 35, 976. Le préfet de Nazianze a en lui non seulement l'image de Dieu commune à tous les hommes, mais encore une autre image de par sa position de gouvernant : il doit alors imiter la clémence divine. Orat. 17, 9 ; Ruf. CSEL 46, 202.

⁶ Cela n'est pas uniquement le cas du préfet de Nazianze ; c'est le fait de tout homme : ... cum utique omnis anima, quae imaginem in se Dei gerit, imitatione debeat gaudere divina, ut nobilitatem generis sui ex hoc maxime ostendat, dum se supernis trahit exempla vivendi. Orat. 6, 14 ; Ruf. CSEL 46, 224.

⁷ Orat. 41, 9 ; Ruf. CSEL 46, 152-153.

jamais éloignés du mal¹. C'est lui qui a assisté les Patriarches et les Prophètes, leur donnant de désirer Dieu et de le connaître², leur donnant aussi, parfois, une certaine prescience. C'est lui enfin qui par trois fois est venu chez les Apôtres : avant la Passion pour leur donner charisme de guérison et puissance sur les possédés, après la Résurrection lorsque Jésus a soufflé sur eux et après l'Ascension le jour de la Pentecôte. La venue du Saint-Esprit sur les Apôtres a été chaque fois plus importante, plus manifeste, de sorte qu'à la Pentecôte il était là, pour ainsi dire, substantiellement afin de cohabiter avec eux. Il convenait, d'ailleurs, que, comme Jésus, le Saint-Esprit nous apparût corporellement : cette venue comme Seigneur avec puissance est une mission, mais une mission telle qu'il convient à Dieu³.

¹ Auteur de la sanctification des anges, le Saint-Esprit est aussi le responsable de notre régénération, de notre « re-formation », de notre rénovation. Orat. 41, 14 ; Ruf. CSEL 46, 158.

² Il est d'ailleurs impossible à un homme de connaître Dieu sans le secours du Saint-Esprit : ... Spiritus Sancti, per quem solum Deus et intelligitur, et interpretatur, et auditur. Orat. 2, 39 ; Ruf. CSEL 46, 32. Cf. Orat. 41, 9 ; Ruf. CSEL 46, 153. C'est pourquoi Grégoire implore ses lumières. Orat. 41, 5 ; Ruf. CSEL 46, 147.

³ Hic Spiritus Sanctus, cujus inoperatio primo omnium inest angelicis ordinibus coelestibusque virtutibus et quaecumque illae post Deum et circa Deum sunt nec aliunde habent perfectionis suae culmen vel illuminationis splendorem atque aversionem vel immobilitatem ad malum nisi a Spiritu Sancto. Tum deinde affuit patribus et prophetis, quorum alii quaesierunt Deum, alii etiam cognoverunt, alii vero etiam futurorum praesentiam meruerunt hoc Sancto Spiritu mentem eorum informante, ut futura tamquam praesentia per virtutem Sancti Spiritus contuerentur. Sed et discipulis Christi non solum ut inoperans aderat, verum etiam deitatis potestate atque auctoritate cuncta dispensans. Affuit igitur etiam his tertio, prout capere poterant, temporum quoque distinctione servata, id est ante passionem Christi et post resurrectionem ejus iterum, tertio etiam post ascensionem ejus ad coelos. Et primae quidem ejus praesentiae virtutem indicant gratiae sanitatum et purgatio atque effugatio daemonum ex hominibus, quam utique non sine Sancto Spiritu Apostoli procurabant (cf. Lc. 9, 1 sq.). Tum deinde post resurrectionem manifeste dicit Salvator ad discipulos suos : « Accipite Spiritum Sanctum » (Jo. 20, 22), et insufflavimus in faciem eorum. Tertio vero in linguis igneis affuit (cf. Act. 2, 3), et haec est ista festivitas quam nunc agimus. Prima ergo ejus illa praesentia paulo obscurior et celatior fuit, secunda vero jam manifestior, haec autem tertia evidentior et perfectior, qua non solum opere adest, verum etiam substantialiter (en grec : οὐσιωδῶς), si dici potest, praesto est jam non ad sanctificandum sed, ut ita dixerim, ad cohabitandum. Re enim vera dignum erat et, cum Jesus nobis corporaliter advenisset, etiam Spiritum nobis corporaliter apparere et, cum Christus ad ipsum ascendisset, ipsum descendere ad nos, qui venit quidem ut Dominus in potestate, mittitur autem tamquam qui non sit contrarius Deo. Orat. 41, 11 ; Ruf. CSEL 46, 154-155. Saint Grégoire étudie les symboles qui manifestent la présence du Saint-Esprit à la Pentecôte : la forme de langues évoque une certaine égalité avec le Verbe-Parole, le feu indique la purification, la division des langues manifeste la diversité des grâces. Orat. 41, 12 ; Ruf. CSEL 46, 155-156.

3. Didyme l'Aveugle

Voici un laïque cultivé, nicéen convaincu et, de nouveau, un Alexandrin. Le principal ouvrage de Didyme est son *Traité sur la Trinité* : jamais traduite en latin, cette œuvre n'aurait pas été connue de saint Augustin¹, et par conséquent nous ne l'étudierons pas ici. Relevons simplement que Didyme y traite notamment des théophanies et donne la même solution que celle de saint Augustin dans son *De Trinitate* : n'importe quelle Personne divine – donc même le Père – peut se manifester aux hommes².

Didyme est encore l'auteur d'un travail sur le Saint-Esprit : l'original grec est aujourd'hui perdu, mais nous en possédons la traduction latine faite vers 389 par saint Jérôme. De bonne heure saint Augustin a connu ce *De Spiritu Sancto* et l'a utilisé tout au long de sa carrière d'écrivain³.

Le De Spiritu Sancto

Didyme veut avant tout défendre la divinité de la troisième Personne et sa consubstantialité avec les deux autres. Cette préoccupation apparaît d'un bout à l'autre du traité. Il ne faut pas confondre le Saint-Esprit avec les créatures, principalement avec les anges, car il est absolument immuable⁴, comme le Père et le Fils, tandis que toute créature est soumise au changement⁵. De même il est incirconscriit et par conséquent n'est pas, comme les anges, limité à un lieu⁶. Bref, en tout il est uni au Père, de sorte qu'il n'y a qu'une seule substance pour les trois et une seule opération⁷.

¹ B. ALTANER : Augustinus und Didymus der Blinde, Eine quellenkritische Untersuchung. *Vigiliae Christianae* 1951, 120.

² J. BARBEL : Christos Angelos, Bonn 1941, 142-144. Cet auteur conclut son étude : Wie der Abendländer Augustinus geht der Morgenländer Didymus in seiner Dreifaltigkeitslehre mehr von der Einheit in der Gottheit aus, und er beschränkt deshalb die Gotteserscheinungen nicht auf eine Person.

³ B. ALTANER : Augustinus und Didymus der Blinde, Eine quellenkritische Untersuchung. *Vigiliae Christianae* 1951, 117-119.

⁴ De Sp. S. 4 PG 39, 1036.

⁵ De Sp. S. 5 PG 39, 1036.

⁶ De Sp. S. 6 PG 39, 1038.

⁷ In omnibus enim approbatur eadem operationem esse Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Quorum autem una est operatio, una est et substantia; quia quae eidem substantiae ὁμοῦσα sunt, eadem habent operationes; et quae alterius substantiae, et ἀνομοῦσα, dissona atque diversa sunt. De Sp. S. 17 PG 39, 1049-1050. Cf. De Sp. S. 24 PG 39, 1054; 32 PG 39, 1062. De cette unité dans l'opération, Didyme

De toutes les œuvres que l'on attribue au Saint-Esprit, c'est la sanctification qui intéresse surtout Didyme. Unanimentement on reconnaît que le Saint-Esprit est l'Esprit Sanctificateur¹. Il faut donc nécessairement qu'il soit de nature différente de ceux qui le reçoivent pour être sanctifiés². En effet, le Saint-Esprit vient dans la créature pour qu'elle soit sainte : « En un mot, il est impossible à quelqu'un d'avoir la grâce divine, s'il ne possède pas le Saint-Esprit³. » C'est tellement vrai que c'est là le fait non seulement des hommes de toute époque⁴, mais de toutes les créatures : « Le Saint-Esprit secourt non seulement les hommes séparés de lui, mais aussi chacun des Anges, Principautés, Trônes, Dominations, en qui il se trouve par l'inhabitation⁵. » Il faut donc dire qu'une créature est sainte lorsqu'elle participe du Saint-Esprit⁶, et c'est ainsi que le Saint-Esprit habite dans la créature qu'il sanctifie⁷, inhabitation qui dure aussi longtemps que l'on observe les commandements de Dieu⁸.

Cette participation est diverse selon les créatures⁹. En effet, l'Esprit-Saint, Celui qui communique tout bien, subsiste lui-même dans les biens que Dieu distribue¹⁰, d'où les divers noms qu'il reçoit. Or ces biens, il ne les donne pas uniformément, mais il les répand selon son bon plaisir pour l'utilité de chacun, de sorte qu'il y a des degrés dans la manière

donne un exemple célèbre : le Fils est la main ou le bras du Père, tandis que l'Esprit est le « doigt de Dieu ». De Sp. S. 20 PG 39, 1051. Saint Augustin redonnera volontiers ce titre au Saint-Esprit. B. ALTANER : Augustinus und Didymus der Blinde, Eine quellenkritische Untersuchung. Vigiliae Christianae 1951, 119.

¹ De Sp. S. 4 PG 39, 1035.

² De Sp. S. 8 PG 39, 1039.

³ Denique impossibile est gratiam Dei sortiri quempiam, si non habeat Spiritum Sanctum. De Sp. S. 9 PG 39, 1040. Cf. 5 PG 39, 1037.

⁴ Nam et superius (De Sp. S. 3 et 29 PG 39, 1034 et 1059) praelocuti sumus, in omnibus sanctis, tam his qui post adventum Domini nostri fuerunt, quam etiam retro in patriarchis videlicet et prophetis, Spiritus Sancti gratiam fuisse versatam ut eos diversis charismatibus virtutibusque compleretur. De Sp. S. 43 PG 39, 1071. En effet d'après l'Ecriture on peut montrer que c'est bien le même Esprit-Saint, et non deux homonymes, qui a sanctifié les hommes avant et après Jésus-Christ. De Sp. S. 3 PG 39, 1034.

⁵ Spiritus autem Sanctus non solum se junctis a se hominibus praesto est, sed et singulis quibusque Angelis, Principatibus, Thronis, Dominationibus, inhabitator assistit. De Sp. S. 6 PG 39, 1038.

⁶ Denique qui communione ejus fruuntur, participes dicuntur Spiritus Sancti, sanctificati utique ab eo... Si autem sanctificatus est per communionem Spiritus Sancti, ostenditur quod ipse particeps ejus fuerit, et largitor ejus sanctificationis Spiritus Sanctus. De Sp. S. 4 PG 39, 1036.

⁷ De Sp. S. 6 PG 39, 1038 ; etc.

⁸ De Sp. S. 50 PG 39, 1076.

⁹ A ce sujet, voir aussi plus loin : p. 49, note 3.

¹⁰ De Sp. S. 4 PG 39, 1035.

dont il est participé par les créatures, bien qu'en lui-même il soit parfaitement simple ¹.

De tous les biens répandus par le Saint-Esprit, Didyme parle surtout de ce qui concerne la connaissance ² et la vie spirituelle ³, d'où les titres fréquents d'Esprit de Vérité et d'Esprit de Sagesse : « Les mêmes enseignements que le Père et le Fils donnent dans le cœur des croyants, le Saint-Esprit les fournit à ceux qui ont cessé d'être psychiques, car l'homme psychique ne reçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu, croyant que c'est folie ! Mais celui qui aura débarrassé son esprit de tout désordre, sera rempli des enseignements du Saint-Esprit, à savoir des paroles de sagesse et de science, au point de dire : C'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit. A ceux qui se sont ainsi préparés, Dieu, pour se faire connaître lui-même, donne l'Esprit de Sagesse et de Révélation. Le Saint-Esprit seul rend sages ceux qui le reçoivent : grâce à lui, ils reconnaissent le Seigneur, discernent la volonté de Dieu, et connaissent l'Esprit lui-même qui se révèle à eux, de sorte qu'ils voient en tout cela des dons du Seigneur ⁴. » Par conséquent pour Didyme, celui qui reçoit le Saint-Esprit le connaît, et le connaît comme Don de Dieu. C'est pourquoi Dieu donne le Saint-Esprit pour qu'on croie à cet Esprit ⁵.

¹ Nec existimare debemus Spiritum Sanctum secundum substantias esse divisum, quia multitudo bonorum dicatur : impassibilis enim et indivisibilis atque immutabilis est ; sed juxta differentes efficientias et intellectus multis bonorum vocabulis nuncupatur, quia participes suos non juxta unam eandemque virtutem communionem sui donet, quippe cum ad utilitatem uniuscujusque aptus sit et repleat bonis eos quibus judicat se adesse debere. De Sp. S. 9 PG 39, 1041.

² Quo veniente in corda credentium, implentur sermonibus sapientiae et scientiae et sic spirituales effecti suscipiunt Spiritus Sancti disciplinam quae possit eos deducere in omnem veritatem. De Sp. S. 33 PG 39, 1063.

³ Iste autem Spiritus Sanctus, qui venit in nomine Filii, missus a Patre, docebit omnia eos qui in fide Christi perfecti sunt, omnia autem illa quae spiritualia sunt et intellectualia et, ut breviter universa concludam, omnia veritatis et sapientiae sacramenta. De Sp. S. 31 PG 39, 1061.

⁴ Has easdem disciplinas quae dantur a Patre et Filio in corda credentium, Spiritus Sanctus ministrat his qui animales esse desierint. « Animalis quippe homo non percipit ea quae Spiritus sunt » (1 Cor. 2, 14), arbitrans esse stultitiam quae dicuntur. Qui vero a perturbationibus purgaverit mentem suam, Spiritus Sancti disciplinis, id est, sermonibus sapientiae scientiaeque cōmplebitur in tantum ut is qui ea suscepit dicat : « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum » (1 Cor. 2, 10). Deus autem his qui se ita praeparaverint, Spiritum sapientiae revelationisque largitur ad cognoscendum semetipsum : qui accipientes Spiritum sapientiae, non aliunde sed ab ipso Spiritu Sancto efficiuntur sapientes, et ab ipso intelligunt Dominum et quidquid Dei est voluntatis, et eundem ipsum Spiritum ipso revelante cognoscunt, ut sciant quia a Domino donata sunt eis. De Sp. S. 31 PG 39, 1061-1062.

⁵ De Sp. S. 50 PG 39, 1076.

Didyme met aussi le don de l'Esprit en relation avec la charité, mais il ne développe guère cette pensée et se contente de répéter, à la suite de saint Paul, que la charité a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné¹. Cette charité, c'est celle du Père : on la reçoit du Fils, mais c'est le Saint-Esprit qui la donne².

La venue de l'Esprit Sanctificateur est la conséquence d'une mission. Il importe tout d'abord d'écarter tout soupçon d'infériorité par suite de cette mission. Commentant la prophétie de Joël 2, 28, Didyme remarque que Dieu répand son Esprit sur toute chair, mais ne dit jamais, et pour cause, qu'il répand un ange ou une autre créature³ ! Le Saint-Esprit n'est donc pas envoyé comme un ange, un prophète ou un apôtre, mais selon ce qui convient à l'Esprit divin qui a la même nature que Celui qui l'envoie. Il en va du Saint-Esprit comme du Fils : le Fils n'est pas séparé ou éloigné du Père qui l'envoie, mais il demeure en lui ; ce n'est pas autrement que l'Esprit, envoyé par le Fils, sort du Père. En effet si l'Esprit allait d'un lieu vers un autre, il s'ensuivrait que le Père lui-même se trouverait dans un lieu et que l'Esprit-Saint serait circonscrit par le lieu comme un corps : dire ces choses serait blasphémer⁴.

C'est donc le Fils qui envoie l'Esprit. Pourtant le Père l'envoie avec lui, car ils ont la même volonté⁵. Comme preuves, Didyme invoque un texte du Livre d'Isaïe : « Le Seigneur m'a envoyé, et son Esprit⁶ »,

¹ De Sp. S. 11 PG 39, 1043-1044 à propos de Rom. 5, 5.

² De Sp. S. 17 PG 39, 1049.

³ De Sp. S. 11 PG 39, 1044.

⁴ *Iste Spiritus Sanctus consolator a Filio mittitur non secundum angelorum aut prophetarum aut apostolorum ministerium, sed ut mitti decet a Sapientia et Veritate Spiritum Dei, indivisam habentem cum eadem Sapientia et Veritate naturam. Etenim Filius missus a Patre non separatur, nec disjungitur ab eo, manens et habens illum in semetipso. Quin Spiritus veritatis supradicto modo missus a Filio de Patre egreditur, non aliunde ad alia transmigrans. Impossibile quippe hoc pariter et blasphemum est. Si enim de loco ad locum egreditur Spiritus, et ipse Pater in loco invenietur, et Spiritus veritatis juxta naturam corporum certo spatio circumscriptus, alium deserens locum, ad alium commigrabit. Sed quo modo Pater non consistens in loco, ultra omnem corporum est naturam, ita et Spiritus veritatis nequaquam locorum fine clauditur, cum sit incorporealis : et ut verius dicam, excellens universam rationalem creaturam. Quia ergo impossibile est et impium, ista quae diximus de incorporalibus credere : exire de Patre Spiritum Sanctum sic intelligendum ut se Salvator de Deo exisse testatur dicens : « Ego de Deo exivi et veni » (Jo. 8, 42). De Sp. S. 25-26 PG 39, 1056.*

⁵ Mais il en va de même pour le Saint-Esprit : alors pourquoi ne pas dire que le Père et l'Esprit envoient le Fils ?

⁶ De Sp. S. 26 PG 39, 1057 citant Is. 48, 16. La citation « Dominus misit me et Spiritum suum » a un accusatif indiquant que l'Esprit est envoyé de même que le Fils. Certes, le texte original grec comportait *Πνεῦμα* qui, de genre neutre, peut

et des textes sans équivoque du quatrième Evangile¹. Mais le Père n'envoie pas le Saint-Esprit comme il envoie le Fils. Le Fils vient au nom du Père, comme il le déclare lui-même : « Je suis venu au nom de mon Père. » C'est là uniquement le fait du Fils, car les rapports entre le Père et le Fils et entre le Fils et le Père sont absolument uniques, de sorte que le Fils vient ayant en lui le propre du Père et son nom (*proprietaem Patris portat et nomen*) et manifeste ainsi qu'il est le Fils Unique de Dieu. Les créatures, quand Dieu les prend à son service, sont envoyées au nom du Seigneur, ou au nom de Dieu, ou encore au nom du Tout-Puissant, et manifestent dans leurs missions qu'elles ne sont que des esclaves en face du Créateur (*proprietaem ejus – Domini – referentes*). Enfin le Saint-Esprit est envoyé non au nom du Père, ce qui est le propre du Fils, ou au nom du Seigneur, puisqu'il n'est pas une créature, mais au nom du Fils : c'est pourquoi dans sa mission il manifeste qu'il possède le propre du Fils (*habens Filii proprietaem secundum quod est Deus*), c'est-à-dire non la condition même de Fils au point d'être lui-même son fils, mais la divinité du Fils, montrant par là qu'il est lié au Fils par l'unité divine. L'Esprit a donc des relations particulières au Verbe, au point qu'il est l'Esprit du Fils. Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'il confère la filiation divine adoptive à ceux qui le reçoivent².

être pris comme nominatif. Pourtant nous ne pouvons supposer ici une erreur de traduction de saint Jérôme, car la pensée de Didyme est clairement manifestée par l'explication ajoutée à la citation biblique : *siquidem non solum Filium, sed et Spiritum mittit Deus*. Par conséquent Didyme interprète le texte d'Isaïe de la même façon qu'Origène. G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 153-154. Or nous verrons que saint Augustin utilise le texte d'Isaïe en sens inverse, pour montrer que le Fils est aussi envoyé par l'Esprit : *Et nunc Dominus misit me, et Spiritus ejus*. Voir plus loin : p. 129, note 5 ; p. 148, note 1 ; p. 150, note 5.

¹ De Sp. S. 27 PG 39, 1057-1058 citant Jo. 14, 16 et 14, 26. Didyme remarque que l'autre Paraclet promis, ce n'est ni un Paraclet différent de Celui promis par le Fils, ni un Paraclet d'une autre nature que Celui qu'est le Fils : c'est l'Esprit qui, dans sa mission, diffère du Fils par son rôle auprès de nous, le Fils venant comme Sauveur et l'Esprit comme Consolateur.

² *Spiritum Sanctum a Patre in suo mitti nomine Salvator affirmat* (cf. Jo. 14, 26), *cum proprie Salvatoris nomen sit Filius, si quidem naturae consortium et, ut ita dicam, proprietatis Personarum ex ista voce signatur*. In qua appellatione Filii, missus a Patre Spiritus Sanctus non servus, non alius, nec disjunctus a Filio intelligatur. Et quo modo Filius in Patris appellatione venit dicens : « Ego veni in nomine Patris mei » (Jo. 5, 43) : Filii quippe tantummodo est in nomine Patris venire, salva proprietate Filii ad Patrem, et Patris ad Filium : sic e contrario nullus alius venit in nomine Patris, sed verbi gratia in Domini et Dei et Omnipotentis. Quod manifestum advertere poteris prophetas relegens ex animo... Quo modo ergo servi qui in nomine Domini veniunt, per hoc ipsum quod subjecti sunt et serviunt, indicant Dominum,

Nous avons vu que le Saint-Esprit dans sa mission n'est pas séparé de Celui qui l'envoie ¹. Il y a là une application de la doctrine sur l'union des Personnes divines et Didyme revient souvent sur ce sujet. Il cite des textes de la Sainte Ecriture où il est question de l'union d'une créature avec telle ou telle Personne divine ² et voit dans l'unité d'inhabitation ³ une preuve de la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils ⁴.

* * *

Il est bien évident qu'un ouvrage comme le *De Spiritu Sancto* ne comporte pas une doctrine complète sur le Verbe. Si l'on veut connaître la position de Didyme à ce sujet, il faudra lire son *Traité sur la Sainte Trinité*, mais cela sort des limites de notre étude sur les sources de saint Augustin. Pourtant le *De Spiritu Sancto* n'est pas totalement muet sur le Verbe.

proprietalem ejus referentes : servi quippe sunt Domini ; sic et Filius qui venit in nomine Patris, proprietatem Patris portat et nomen, et per haec Unigenitus Dei Filius approbatur. Quia ergo Spiritus Sanctus in nomine Filii a Patre mittitur, habens Filii proprietatem secundum quod Deus est, non tamen filieitatem ut filius ejus sit, ostendit quia unitate sit junctus ad Filium. Unde et Filii dictus est Spiritus, per adoptionem faciens filios eos qui se recipere voluissent. « Qui enim, inquit, estis filii Dei, misit Pater Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem : Abba, Pater » (Gal. 4, 6). De Sp. S. 30-31 PG 39, 1060-1061. A propos de l'adoption divine et de l'inhabitation du Saint-Esprit, même affirmation dans De Sp. S. 42 PG 39, 1070. Au sujet de l'origine du Saint-Esprit, il faut noter que Didyme, à la suite de saint Jean (Jo. 15, 26), dit que l'Esprit procède du Père : a Patre procedat Spiritus. De Sp. S. 38 PG 39, 1066. Pourtant le Fils ne reste pas à l'écart. Expliquant la parole de Jésus « L'Esprit ne parlera pas de lui-même » (Jo. 16, 13), Didyme écrit : Hoc est, non sine me et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate, quia non ex se est, sed *ex Patre et me* est ; hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, *a Patre et me* illi est. De Sp. S. 34 PG 39, 1063-1064. Et encore : Spiritus quoque Sanctus, qui est Spiritus veritatis Spiritusque sapientiae, non potest Filio loquente audire quae nescit cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est, procedens a Veritate, Consolator manans de Consolatore, Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens. De Sp. S. 36 PG 39, 1064-1065.

¹ De Sp. S. 25-26 PG 39, 1056. Voir plus haut : p. 47, note 4.

² De Sp. S. 17 PG 39, 1049 où il conclut : Igitur quicumque communicat Spiritui Sancto, statim communicat Patri et Filio.

³ qui se réalise également chez les anges. De Sp. S. 7 PG 39, 1038. Par conséquent les anges eux-mêmes sont saints non par nature, mais par participation de la Sainte Trinité. Notons que pour Didyme, si les anges sont plus saints que les hommes, c'est qu'ils participent de la Sainte Trinité plus que nous : Ex quo liquido ostenditur honorabiliores et multo meliores esse angelos hominibus per germaniorem, ut ita dicam, et pleniorum Trinitatis assumptionem. De Sp. S. 7 PG 39, 1039.

⁴ De Sp. S. 32 PG 39, 1062.

Le seul renseignement qui touche – et de loin – à la mission visible du Verbe, c'est que le Saint-Esprit est, autant que le Père et le Fils, Créateur de l'humanité de Jésus, puisqu'il n'y a pour eux qu'une seule puissance créatrice. Par contre, Didyme parle davantage des missions invisibles. Nous avons déjà noté qu'il compare celles du Saint-Esprit à celles du Fils. Comme pour l'Esprit, il faut dire que le Verbe a été envoyé aux saints de l'Ancien Testament, puisque les Personnes divines sont possédées inséparablement ¹. L'inhabitation du Fils se réalise dans un esprit pur et un cœur de croyant, car le Christ, selon la parole de saint Paul, habite en nous par la foi ². En se manifestant ainsi à ceux qui ont un esprit pur ³, le Verbe glorifie le Père et, selon sa parole « Qui me voit, voit le Père », révèle Celui dont il est l'Image ⁴.

D'autre part, les missions invisibles sont en rapport direct avec l'image créée de Dieu dans l'âme. En effet, le Verbe est l'Image du Dieu invisible et l'Empreinte de sa substance. Dès lors, ceux qui proportionnellement à leur avancement spirituel (*juxta vires tamen humani profectus*) reçoivent cette Image, c'est à la ressemblance de Dieu qu'ils sont formés, de sorte qu'ils sont eux-mêmes images de Dieu. Par conséquent il y a plusieurs missions invisibles possibles, au fur et à mesure du progrès spirituel. Quant au Saint-Esprit, il a lui aussi son rôle dans la formation de l'image de Dieu en nous. Il est le Sceau de Dieu. Lorsqu'il vient en nous, il nous marque donc et nous oriente vers Celui qui est la véritable Image de Dieu ⁵.

¹ De Sp. S. 4 PG 39, 1035. Il faut donc dire que les missions invisibles du Fils et du Saint-Esprit sont toujours conjointes : *Ubi Spiritus Sanctus fuerit, statim invenitur et Filius*. De Sp. S. 28 PG 39, 1058.

² De Sp. S. 24 PG 39, 1055 citant Eph. 3, 17.

³ car le Fils abandonne ceux qui, les premiers, se détournent de lui. De Sp. S. 49 PG 39, 1075.

⁴ *Rursus Imago ipsa ostendens se puris mentibus, glorificat Patrem, insinuans eum nescientibus ; ipse enim ait : « Qui videt me, videt et Patrem »* (Jo. 14, 9). De Sp. S. 38 PG 39, 1066. Nous retrouvons là la doctrine de saint Athanase.

⁵ *Cum autem Filius Imago sit Dei invisibilis* (cf. Col. 1, 15) et *Forma substantiae ejus* (cf. Hebr. 1, 3), *quicumque ad hanc Imaginem vel Formam imaginantur atque formantur, adducuntur in similitudinem Dei : juxta vires tamen humani profectus, istiusmodi formam et imaginem consequentes*. *Similiter et Spiritus Sanctus cum sit Signaculum Dei* (cf. Eph. 1, 13), *hi qui formam et imaginem Dei capiunt, signati per eum, in eo ducuntur ad signaculum Christi sapientiae et scientiae, insuper fide pleni*. De Sp. S. 22 PG 39, 1052. Ce bref passage contient déjà bien des développements que nous rencontrerons chez saint Augustin.

4. Saint Epiphane

Il n'y a aucun doute possible, saint Augustin n'a pas connu la grande histoire des hérésies, intitulée *Panarion*, écrite par l'évêque de Salamine. Par contre, après 423 et peut-être seulement peu avant 428, il a utilisé, comme authentique, le résumé qu'en a fait un auteur anonyme sous le titre d'*Anacephalaiosis*¹. La pensée de saint Epiphane n'a donc pas influencé l'évêque d'Hippone dans l'élaboration de sa doctrine des théophanies et des missions divines. Par contre, Augustin a pu trouver chez son collègue d'Orient une confirmation pour sa propre position définitive au sujet des théophanies.

En effet, l'*Anacephalaiosis* se termine par une profession de foi où il est précisément question des manifestations de Dieu dans l'Ancien Testament : l'Eglise, dit-on, confesse que « le Père et le Fils et le Saint-Esprit ont daigné apparaître aux saints dans des visions, pour autant que chacun pouvait le saisir selon le charisme dont leur puissance divine avait gratifié chacun de ceux qu'ils avaient jugés dignes de cette faveur² ». C'est ainsi par exemple que le Père lui-même s'est manifesté en parlant à Isaïe et en apparaissant, comme « Ancien des jours », au prophète Daniel, tandis que c'est la Trinité tout entière, un seul Dieu, qui a donné la Loi à Moïse. Le Fils et le Saint-Esprit se sont aussi manifestés aux Prophètes, de sorte que l'on peut alléguer plusieurs apparitions de chaque Personne divine³.

Quant aux missions divines, peu de choses à noter. Dans l'Incarnation, le Verbe vient non pour habiter dans un homme, mais pour se faire homme tout en gardant immuable sa nature divine⁴. Et lors du baptême de Jésus, le Saint-Esprit est envoyé sous la forme d'une colombe

¹ B. ALTANER : *Augustinus und Epiphanius von Salamis, Eine quellenkritische Studie*. *Mélanges Joseph de Ghellinck* 1, 1951, 265-270. De saint Epiphane lui-même, Augustin a connu le *De ponderibus et mensuris* (B. ALTANER : id., 270-275), mais cet ouvrage purement exégétique n'intéresse pas notre étude.

² ... Καὶ τοῦτον τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα τοῖς αὐτοῦ ἁγίοις καταξιώσαντα ἐν ὁπτασίαις φανῆναι, καθάπερ ἡδύνато ἕκαστος χωρεῖν, κατὰ τὸ χάρισμα τῆς αὐτοῦ δυνατῆς θεότητος, ὅπερ ἐχαρρίζετο ἐκάστῳ τῶν καταξιουμένων. *Anac. PG. 42, 877.*

³ *Anac. PG 42, 877. Cf. Dan. 7, 9 sq. Ex. 19, 3 sq.* Cette explication des théophanies n'est pas seulement celle de l'auteur de l'*Anacephalaiosis*, mais c'est bien celle de saint Epiphane lui-même, comme on peut le voir dans J. BARBEL : *Christos Angelos*, Bonn 1941, 111-112.

⁴ *Anac. PG 42, 880.*

pour manifester que le Père se complaît dans le Christ qui est véritablement son Fils¹.

¹ Anac. PG 42, 881. Cf. Mt. 3, 16. Il est bien évident que dans le « Panarion » saint Epiphane s'étend beaucoup plus sur le problème des missions : contre les Ariens, Pan. 69, 54, 1-5 GCS 3, 200-201 ; contre les Sabelliens Pan. 62, 3, 4 GCS 2, 391-392 et Pan. 69, 17, 4-5 GCS 3, 166.

Des œuvres de *saint Jean Chrysostome*, saint Augustin n'en connaissait encore aucune en 415, et il ne les utilise qu'à partir de 422-423 dans sa controverse avec Julien d'Eclane. B. ALTANER : Augustinus und Johannes Chrysostomus, Quellenkritische Untersuchungen. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 44, 77-78. L'évêque d'Hippone invoque le témoignage de son collègue de Constantinople contre l'hérésie pélagienne. Mais son *De Trinitate* est alors entièrement publié : par conséquent, les quelques allusions à notre problème, rencontrées dans les homélies qu'il connaît (par exemple Hom. in Gen. 2, 2 PG 54, 588-589 sur l'homme créé à l'image de Dieu), ne peuvent pas compter dans la formation de la conception augustinienne des missions et des théophanies.

CHAPITRE III

Les théologiens latins du IV^e siècle

1. Saint Hilaire

La réaction orthodoxe occidentale fut l'œuvre d'une quantité d'auteurs. Parmi eux, saint Hilaire occupe une place à part, soit par l'étendue de son œuvre littéraire, soit par la tournure qu'il donne à son *De Trinitate* : alors que la plupart des tenants de l'orthodoxie rédigent de courts écrits polémiques, Hilaire tente une véritable synthèse. Il est le premier Père latin du IV^e siècle¹ : son traité est le premier grand ouvrage latin sur la Sainte Trinité depuis Arius. Il faut aussi noter qu'à

¹ Antérieur à l'évêque de Poitiers, *Lactance* n'est certes pas un Docteur de l'Eglise. Ce rhéteur africain exerça son activité littéraire au début du IV^e siècle, donc avant le concile de Nicée. De formation théologique nettement insuffisante, il développe des idées subordinatiennes. Avant la création du monde, Dieu produisit (*Lactance* emploie même le terme « *creatus* ». *Epitome* 38, 9 CSEL 19, 715 ; bien qu'il utilise aussi « *genuit* ». *Div. inst.* 4, 6, 1 CSEL 19, 286) un esprit semblable à lui-même : c'est le Fils, qu'il dota des perfections divines. *Div. inst.* 2, 8, 3 CSEL 19, 129. Ce Fils est sorti de la bouche de Dieu comme Verbe, parce qu'il allait utiliser sa voix dans un peuple pour révéler la doctrine de Dieu. *Div. inst.* 4, 8, 8 CSEL 19, 296-297. Cf. L. THOMAS : *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae institutiones des Laktanz*, Freiburg (Schweiz) 1959, 47-48. C'est pourquoi le Père a envoyé son Fils, « chef des anges » (*Div. inst.* 4, 14, 17 CSEL 19, 328), « afin qu'il révélât le saint mystère du seul vrai Dieu à tous les peuples qui sont sous le ciel ». *Div. inst.* 4, 12, 11 CSEL 19, 312. Par conséquent il faut reconnaître le Fils de Dieu comme « son ministre et son envoyé ». *De ira Dei* 2, 2 CSEL 27, 69.

Pourtant, *Lactance* écrit aussi des pages d'une parfaite orthodoxie : « Lorsque nous disons Dieu le Père et Dieu le Fils, nous ne les disons pas différents et nous ne les séparons pas l'un de l'autre, car ni le Père ne peut être séparé du Fils, ni le Fils du Père, vu que le Père ne peut être ainsi nommé sans un Fils et que le Fils ne peut être engendré sans un Père. Par conséquent puisque le Père „fait“ le Fils et le Fils le Père, il n'y a de part et d'autre qu'un seul esprit et qu'une seule substance. » *Div. inst.* 4, 29, 3 CSEL 19, 392.

Quant au Saint-Esprit, saint Jérôme (*Epist.* 84, 7 CSEL 55, 128. *Comm. in Gal.* ad 4, 6 PL 26, 373) atteste que *Lactance* « niait, en particulier dans les deux livres de ses Lettres à Démétrius, disparus aujourd'hui, l'existence d'une troisième Personne de la Trinité ou de la Personne divine du Saint-Esprit, et qu'il identifiait

travers lui, ce sont les idées des Pères grecs qui pénètrent en Occident. « Son exégèse dérive d'Origène ; mais sa doctrine trinitaire et christologique relève de celle d'Athanase dont elle reproduit l'intransigeance de fond et les avances conciliantes dans les procédés. Le surnom d' „Athanase de l'Occident“, qu'on lui a donné, ne lui convient donc pas seulement au point de vue du caractère ; on peut le lui appliquer encore au point de vue théologique ¹. »

Que l'évêque de Poitiers ait exercé une influence directe sur saint Augustin, nous en avons la preuve en ce que son Traité sur la Trinité est l'unique écrit latin mentionné par l'évêque d'Hippone dans son *De Trinitate* ². Nous sommes en droit de penser que cette influence fut assez considérable, surtout si l'on sait qu'ordinairement saint Augustin, comme d'ailleurs tous les Anciens, ne mentionnait pas ses sources, alors qu'il parle d'Hilaire comme de quelqu'un dont l'autorité a du poids.

A. La question des théophanies

Saint Hilaire affirme hautement l'unité de substance, ou de nature, du Père et du Fils ³, tout en maintenant fermement leur distinction

Celui-ci soit avec le Père, soit avec le Fils ». J. QUASTEN : *Initiation aux Pères de l'Eglise* 2, Paris 1957, 481. Cf. B. ALTANER : *Patrologie*, 5^e éd. Freiburg in Br. 1958, 165. L. THOMAS : *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den Divinae institutiones des Laktanz*, Freiburg (Schweiz) 1959, 55-56, note 3.

¹ J. TIXERONT : *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne* 2, 6^e éd. Paris 1921, 253. P. Smulders est d'un avis un peu différent. Il reconnaît que « les parallélismes avec saint Athanase, surtout avec ses trois *Orationes contra Arianos*, sont nombreux ». Il note cependant quelques divergences entre les deux auteurs et se demande si, plutôt que d'affirmer une dépendance directe de l'un par rapport à l'autre, il ne serait pas préférable de parler d'une source commune. P. SMULDERS : *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Rome 1944, 293-294. Dans cette dernière hypothèse, il faudrait prononcer le nom d'Origène, car « s'inspirant des principes du maître alexandrin, qu'il admire et qu'il corrige, Hilaire pose les idées fondamentales de la théologie spéculative ». P. SMULDERS : *id.*, 295. Quoi qu'il en soit, l'essentiel pour nous est le parallélisme de l'enseignement des deux Docteurs. Or cette remarque est intéressante pour apprécier l'influence alexandrine sur saint Augustin. Nous avons déjà vu que les principales sources grecques de l'évêque d'Hippone au IV^e siècle sont saint Athanase et surtout Didyme l'Aveugle. D'autre part, Origène est la personnalité grecque que saint Augustin a relativement le mieux connue, soit quant à la biographie, soit quant à ses écrits : le *De principiis* et de nombreuses homélies sur l'Écriture Sainte. B. ALTANER : *Augustinus und die griechische Patristik, Eine Einführung und Nachlese zu den Quellenkritischen Untersuchungen*. *Revue bénédictine* 1952, 209.

² S. August. *De Trin.* 6, 10, 11 PL 42, 931 ; 15, 3, 5 PL 42, 1059.

³ Unité de substance : *De Trin.* 2, 3 PL 10, 52 ; 4, 4 PL 10, 98 ; 4, 42 PL 10, 128. Unité de nature : *De Trin.* 1, 11 PL 10, 32 ; 2, 11 PL 10, 59 ; 5, 10 PL 10, 135 ; etc.

personnelle : « Le Père et le Fils, en raison non de leur Personne, mais de leur nature, sont l'un et l'autre un seul et vrai Dieu ¹. » De cette consubstantialité dans l'unité de nature résulte que tout ce qu'a le Père, le Fils l'a pareillement : « Il est l'Incompréhensible issu de l'Incompréhensible ; personne ne les connaît, si ce n'est eux-mêmes mutuellement. Il est l'Invisible issu de l'Invisible, puisqu'il est l'Image du Dieu invisible et que celui qui voit le Fils voit aussi le Père ². » Par conséquent, c'est en tant qu'engendré de Dieu, donc en tant que Fils, que le Verbe est invisible ³. Cette affirmation est très importante, car saint Hilaire la formule de façon absolue, sans restriction, parce que le Verbe-Image doit contenir tout ce qu'a le Père-Modèle ⁴, et que, par conséquent, il n'est alors question que du mystère de Dieu, indépendamment de toute considération sur la créature.

Avec le quatrième livre du De Trinitate, l'optique est modifiée et l'on aborde le problème des théophanies. Ces apparitions divines dans l'Ancien Testament posent la question de savoir qui se manifestait ainsi. Ce n'est en tout cas jamais le Père, qui n'est visible que pour le seul Fils ⁵. D'ailleurs personne ne soutient qu'on a vu le Père ⁶, et le Fils lui-même affirme le contraire à plus d'une reprise ⁷. Il reste donc que

Cette unité de substance était, précise l'auteur, déjà proclamée par les évêques antérieurs. De Trin. 4, 4 PL 10, 98.

¹ Pater et Filius non Persona, sed natura unus et verus Deus uterque est. De Trin. 5, 10 PL 10, 135. Hilaire avait déjà d.t : Absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione Personae, sed substantiae unitate. De Trin. 4, 42 PL 10, 128.

² Incomprehensibilis ab Incomprehensibili ; novit enim nemo, nisi invicem. Invisibilis ab Invisibili : quia « Imago Dei invisibilis est » (Col. 1, 15), et quia qui vidit Filium vidit et Patrem (cf. Jo. 14, 9). De Trin. 2, 11 PL 10, 59.

³ Invisibilis enim et incorporeus et incomprehensibilis, utpote a Deo genitus. De Trin. 3, 3 PL 10, 77.

⁴ Nous avons ici un exemple de la doctrine alexandrine reprise par l'évêque occidental. « Hilaire trouve la dernière expression du Dieu-né dans le nom d'Image donné au Christ par l'Apôtre. » P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 190. L'image fait connaître le modèle : ... ita imago est, ut non differat genere, sed significet auctorem. De Trin. 7, 37 PL 10, 230. Or le Fils est l'Image parfaite, vivante, du Père, une Image qui ne peut donc qu'être invisible comme son Modèle : Interrogo utrum visibilis Imago est invisibilis Dei ? et utrum infinitus Deus per formae circumscriptae imaginem coimaginari possit ad speciem ? Imago enim formam necesse est ejus reddat, cujus et imago est. De Trin. 8, 48 PL 10, 271-272. C'est parce qu'il en est l'Image que le Fils révèle son Père, et que voir le Fils, c'est voir le Père. De Trin. 10, 6 PL 10, 347. Par conséquent renier le Fils, c'est mépriser le Père lui-même. De Trin. 4, 41 PL 10, 126.

⁵ De Trin. 4, 42 PL 10, 127.

⁶ De Trin. 5, 34 PL 10, 153.

⁷ De Trin. 7, 35 PL 10, 229 à propos de Jo. 14, 8-9.

le Dieu que les hommes ont vu et entendu, c'est le Fils : « Il s'agit certainement de notre Dieu, visible dans l'homme, Dieu palpable. Ecoute le prophète : Aucun autre ne lui sera comparé. Si tu demandes comment, entends ceci, pour ne pas imaginer que ces paroles ne concernent que le Père : Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est unique... Il y a en effet un seul Médiateur de Dieu et des hommes : Dieu et Homme... C'est lui seul qui a parlé à Abraham, Moïse, Israël, qui demeure dans les Prophètes et qui est né de la Vierge par le Saint-Esprit ¹. »

N'est-ce donc pas précisément la position des Ariens ? Le Père est invisible, c'est le Fils qui a été vu, lui qui, selon l'Ecriture elle-même, est l'Ange de Dieu ! Hilaire reconnaît que cet Ange, c'est bien le Fils, que le Prophète appelle Ange du Grand Conseil. C'est ainsi que le Fils-Ange a parlé à Agar ², à Abraham ³, à Jacob ⁴, et s'est manifesté dans le buisson ardent ⁵. Mais pourquoi ce nom d'Ange ? N'est-ce pas la preuve que les Ariens ont raison de considérer le Verbe comme la première des créatures ? Certainement pas, et Hilaire revient plusieurs fois sur le sens de ce titre. Dans « l'Ange du Seigneur », il faut distinguer la Personne et la fonction qu'elle exerce ⁶. La Personne est la seconde de la Sainte Trinité. Pour souligner la distinction des Personnes, on l'appelle

¹ Deus certe noster est, et visibilis in homine, et contrectabilis Deus. Et prophetam loquentem intellige : « Non deputabitur alter ad eum » (Baruch 3, 36). Si quaeris, quomodo ? audi quae sequuntur : ne per id non et Patri proprium esse existimes quod dictum est : « Audi, Israël, Dominus Deus tuus unus est » (Deut. 6, 4)... Unus est enim Mediator Dei et hominum (cf. 1 Tim. 2, 5), Deus et homo... Hic ergo unus est disponens ad Abraham, loquens ad Moysen, testans ad Israël, manens in prophetis, per virginem natus ex Spiritu Sancto. De Trin. 4, 42 PL 10, 127-128.

² De Trin. 4, 23 PL 10, 113. Cf. Gen. 16, 7 sq.

³ De Trin. 4, 24 PL 10, 114-115 ; 4, 27-29 PL 10, 117-119 ; 5, 15 PL 10, 137. A propos d'Abraham, il est intéressant de voir la manière dont l'évêque de Poitiers interprète la théophanie de Mambré (Gen. 18, 1 sq.) : est-ce encore une manifestation du seul Fils ou est-ce une apparition de toute la Trinité ? Voici comment Hilaire introduit l'étude de ce fait : Abraham conspectis tribus unum adorat, et Dominum confitetur. Scriptura adstitisse viros tres edidit : sed patriarcha non ignorat qui et adorandus sit et confitendus. Indiscreta assistentium species est ; sed ille Dominum suum fidei oculis et visu mentis agnovit. De Trin. 4, 25 PL 10, 115. Or ce Seigneur adoré par le patriarche, c'est le Fils, car Jésus a dit qu'Abraham a vu son jour. De Trin. 4, 27 PL 10, 117. Cf. Jo. 8, 56. Par conséquent les deux compagnons du Christ sont deux anges. De Trin. 4, 28 PL 10, 118. La théophanie de Mambré n'est donc pas une exception pour saint Hilaire : c'est bien le Verbe qui est toujours le sujet des théophanies.

⁴ De Trin. 4, 30 PL 10, 119 ; 5, 20. PL 10, 142-143. Cf. Gen. 35, 1 sq.

⁵ De Trin. 4, 32 PL 10, 119-120 ; 5, 22 PL 10, 143. Cf. Ex. 3, 2 sq.

⁶ Angelus Dei loquitur ; duplex autem in angelo Dei significatio est : ipse qui est, et ille cuius est. De Trin. 4, 23 PL 10, 113.

Ange de Dieu, car elle est Dieu de Dieu, alors que pour qu'on lui rende vraiment les honneurs qui lui sont dus, on l'appelle Seigneur et Dieu ¹. Par conséquent la nature de cette Personne est indiquée par le nom de Dieu ². Au contraire, sa fonction, qui est d'annoncer, de faire auprès de nous office de messenger, est désignée par le titre d'Ange ³.

Saint Hilaire revient sur la question des théophanies à la fin de son grand traité. Il résume les principales manifestations divines de l'Ancien Testament, puis il ajoute une explication sur les formes utilisées dans les théophanies. Le Fils a souvent apparu sous la forme d'un ange ; c'est comme un homme qu'il est venu chez Abraham, alors que Moïse l'a vu comme du feu. Mais toujours il demeure Dieu, de sorte que les natures créées d'ange, d'homme, de feu sont non sa propre nature, mais les apparences sous lesquelles il se manifeste ⁴.

Par conséquent, les théophanies sont mal comprises par les Ariens. Hilaire retourne même leur argument et y voit, à l'encontre des Sabelliens, la preuve de l'existence de plusieurs Personnes, et, au contraire des Ariens, la démonstration de la divinité du Fils et de sa consubstantialité avec le Père ⁵ : Celui qui se manifeste ainsi est un Autre que le Père, mais il est véritablement Dieu, comme l'indiquent avec évidence « le nom de Dieu qui lui est donné, les bénédictions véritablement divines

¹ Ut Personarum distinctio absoluta esset, Angelus Dei est nuncupatus ; qui enim est Deus ex Deo, ipse est et Angelus Dei. Ut vero honor debitus redderetur, et Dominus et Deus est praedicatus. De Trin. 4, 23 PL 10, 114. On exclut donc le sabellianisme : il y a bien deux Personnes. Mais contrairement aux allégations ariennes, la seconde Personne est vraiment Dieu et Seigneur.

² Cette nature, véritablement divine, est manifestée par l'attitude et les œuvres de « l'Ange de Dieu ».

³ Sermonis enim exordium ab Angelo Dei coepit, sed in confessione Dei consistit. Ita qui sub ministerio magni consilii nuntiandi, Dei Angelus est, ipse et natura et nomine Deus est. De Trin. 4, 26 PL 10, 116. Dans le même sens : De Trin. 5, 11 PL 10, 136 ; 5, 22 PL 10, 143. Pour plus de détails à ce sujet, on lira J. BARBEL : *Christos Angelos*, Bonn 1941, 145-150.

⁴ Numquid speciei ejusdem est cum angelus videtur, cujus est in ea natura qua Deus est ? Certe species angeli ostenditur, ubi postea Dei natura memoratur. Sed quid de angelo dicam ? Homo ad Abraham venit. Numquid secundum hominem in creationis istius habitu Christus talis assistit, qualis et Deus est ? Sed homo loquitur, et corpore assistit, et cibo alitur : verumtamen Deus adoratur. Certe qui ante angelus, nunc etiam homo est : ne naturalem hanc esse Dei speciem diversitas hujus ipsius assumptae creationis pateretur intelligi... Sed idem postea et Moysi esse ignis ostenditur : ut naturae creatae tum potius ad speciem quam ad substantiam naturae, fidem disceres. De Trin. 12, 46 PL 10, 463.

⁵ L'explication que saint Hilaire donne des théophanies est donc libre de toute trace de subordinatianisme. Le Fils se manifeste non parce qu'il est inférieur au Père, mais pour que les hommes sachent que le seul Dieu est Père et Fils.

qu'il promet, et la puissance authentiquement divine qu'il révèle dans ses œuvres¹ ».

Les théophanies ont encore un second rôle, très important lui aussi : elles sont les préludes de la manifestation divine plénière de l'Incarnation. La Loi ancienne est l'ombre des choses à venir. Il y a donc relation entre les diverses interventions divines : celles de l'Ancien Testament préfigurent celle du Nouveau ; mais il n'y a pas égalité : dans les théophanies, on a vu Dieu sous forme humaine (*visus est tum tantum Deus in homine, non natus est*), alors que les Apôtres ont vu Dieu qui était devenu véritablement homme (*mox etiam hoc quod est visus, et natus est*). Et pourtant, dans aucun cas Dieu n'a changé en lui-même².

B. Le problème des missions

Comme les théophanies, les missions divines sont une preuve que le sabellianisme est une hérésie : ce n'est pas la même Personne qui envoie et qui est envoyée³. On le voit, par exemple, par l'étude sincère de ce texte : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et ton Envoyé Jésus-Christ⁴. » Le Fils rend l'honneur dû au Père, en disant : « toi, le seul véritable Dieu ». Mais il ne se sépare pas de ce vrai Dieu en ajoutant : « ton Envoyé Jésus-Christ ». Il n'y a, en effet, aucune différence dans la foi et dans l'espérance des fidèles, qui s'adressent également au Père et au Fils. Par conséquent, cette parole de Jésus ne signifie pas une quelconque différence dans la nature divine, mais amène la foi à confesser Celui qui engendre et Celui qui est engendré, le Père et le Fils, un seul vrai Dieu⁵.

En raison de cette unité de nature, l'Envoyé n'est jamais séparé de Celui qui l'envoie, comme on le remarque particulièrement dans l'Incarnation⁶. Le Fils, en prenant notre condition humaine, ne perd pas sa condition de Verbe⁷. C'est pourquoi le Père demeure dans le Verbe

¹ P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 129.

² De Trin. 5, 17 PL 10, 139.

³ ... non est Pater ipse, quia missus est. De Trin. 7, 21 PL 10, 217.

⁴ Jo. 17, 3.

⁵ De Trin. 3, 14 PL 10, 83-84.

⁶ D'après saint Hilaire, la mission du Fils par le Père est un mystère manifesté soit dans les théophanies de l'Ancien Testament (De Trin. 5, 11 PL 10, 136), soit surtout dans l'Incarnation qui révèle clairement ce qui demeurerait encore voilé.

⁷ De Trin. 10, 16 PL 10, 355 ; 10, 26 PL 10, 366. Sur l'union des natures dans le Christ : De Trin. 9, 3 PL 10, 283 ; 10, 19 PL 10, 357.

incarné, agissant et parlant en lui, lorsque Jésus agit et parle¹ : « Ils sont un, tandis que l'on n'arrache pas de la main du Père ce que l'on n'arrache pas de celle du Fils. Ils sont un, tandis que le Fils étant connu, le Père l'est aussi, le Fils étant vu, le Père l'est de même. Ils sont un, tandis que ce que le Fils dit, le Père le dit qui demeure en lui ; que le Père agit dans le Fils agissant ; que le Fils est dans le Père et le Père en lui². » Cette unité de nature entraîne l'unité de vouloir³. C'est là une remarque capitale au moment de poursuivre l'étude de la mission du Fils.

En effet, l'Écriture Sainte nous parle de l'obéissance du Fils dans sa mission, et nous savons le parti qu'en ont tiré les Ariens. Puisque les Personnes divines ne peuvent vouloir chacune des choses différentes, on ne peut conclure de l'obéissance du Fils à une infériorité sous ce rapport. Lorsque le Christ dit qu'il vient accomplir la volonté de Celui qui l'envoie, cela ne signifie pas qu'il agisse contre sa volonté ou par contrainte ; mais il veut ce que veut son Père et le montre en parlant de son obéissance au Père⁴. L'humilité de cette obéissance n'infirmes aucunement l'unité de nature divine, de sorte qu'on ne saurait parler d'une infériorité de nature⁵. Il n'en reste pas moins que « dans l'Envoyé nous sont enseignées soit l'obéissance du Fils, soit l'autorité du Père⁶ ». Pour mieux saisir ce que c'est que l'obéissance filiale, il nous faut donc voir ce que signifie l'autorité paternelle.

¹ ... cum secum Pater in se manens esset, in loquente se atque operante et operans et loquens. De Trin. 9, 30 PL 10, 304. L'unité d'opération ad extra suit l'unité de nature. En effet, la personne agit en raison de sa nature, d'où unité d'opération divine malgré la distinction des Personnes. Intellige et naturam Dei, per quam Deus operatur, operantem. Ac ne forte duas operationes naturarum dissimilium existimes intelligendas, memento de caeco dictum fuisse : « Sed ut manifestentur opera Dei in eo, me oportet operari opera ejus qui me misit » (Jo. 9, 3). In eo ergo, quod operatur Filius, opus Patris est : et opus Filii, opus Dei est. De Trin. 7, 21 PL 10, 216. La dérédiction sur la Croix ne concerne donc que l'humanité du Sauveur. De Trin. 10, 62 PL 10, 391.

² Unum sunt, dum quae de manu ejus non rapiuntur, non rapiuntur de manu Patris (cf. Jo. 10, 28-29) ; dum eo cognito, Pater cognitus est ; dum eo viso, Pater visus est ; dum quae loquitur, manens in se Pater loquitur ; dum in operante se operatur Pater ; dum ipse in Patre est, et in eo Pater est (cf. Jo. 14, 7-12). De Trin. 8, 18 PL 10, 249.

³ Unum sunt Pater et Filius natura, honore, virtute : nec natura eadem potest velles diversa. De Trin. 8, 19 PL 10, 250.

⁴ De Trin. 3, 9 PL 10, 80.

⁵ De Trin. 9, 53 PL 10, 324.

⁶ Itaque et Filii obedientia et paterna auctoritas docetur in misso. De Trin. 6, 27 PL 10, 178.

Il s'agit maintenant des rapports mystérieux entre deux Personnes divines, et il ne faut pas diminuer l'une sous prétexte de confesser la grandeur de l'autre. Saint Hilaire le dit à propos de la prière sacerdotale de Jésus : « Peut-être croit-on que le Fils était privé de la glorification qu'il demandait ; on le trouvera faible tandis qu'il attend la glorification d'un plus puissant. Qui ne confessera le Père meilleur comme Inengendré par rapport à l'Engendré, comme un père par rapport à son fils, comme Celui qui envoie par rapport à l'Envoyé, comme Celui qui commande par rapport à Celui qui obéit ? Le Fils lui-même sera notre témoin : Le Père est plus grand que moi. Toutes ces choses, il s'agit de les comprendre comme elles sont : mais attention à ne pas infirmer, auprès des ignorants, la gloire du Fils par l'honneur du Père ¹. » L'autorité de la première Personne divine est donc celle du Père sur son Fils, c'est-à-dire celle du Principe sur son Effet, autrement dit c'est l'autorité de l'Auteur premier : l'auctoritas innascibilitatis ². Rapport inverse, la soumission du Verbe n'est rien d'autre que la dépendance de filiation. Le Père est donc plus grand que le Fils en ce sens qu'il est son Auteur ³. Le Fils dépend du Père par son origine, sa naissance : c'est en ce sens qu'il fait la volonté de Celui qui l'envoie. Mais dans sa génération, il reçoit la divinité même de son Père, de sorte que, Dieu de Dieu, il veut et fait ce que veut et fait son Père ⁴. Là est tout le mystère de l'autorité du Père et de l'obéissance du Fils : « Plus grand est Celui qui donne ; mais inférieur n'est pas Celui à qui est donné le même être ⁵. » Par conséquent dans le Fils on vénère une puissance en rien différente de celle de son Auteur ⁶.

¹ Sed forte ea clarificatione creditur eguisse Filius quam orabat : et infirmus reperietur, dum clarificationem potioris exspectat. Et quis non Patrem potius confitebitur, ut Ingenitum a Genito, ut patrem a filio, ut eum qui miserit ab eo qui missus sit, ut volentem ab eo qui obediit ? Et ipse nobis erit testis : « Pater major me est » (Jo. 14, 28). Haec ita ut sunt, intelligenda sunt : sed cavendum est, ne apud imperitos gloriam Filii honor Patris infirmet. De Trin. 3, 12 PL 10, 82.

² De Trin. 4, 6 PL 10, 99.

³ A propos du « Pater major me est » (Jo. 14, 28), P. Smulders écrit : « Les théologiens postérieurs ont coutume d'affirmer que le Christ parle ici dans la faiblesse de son humanité. Hilaire, lui, cherche l'explication de ce mot non seulement dans l'Incarnation, mais encore, et même avant tout, dans la naissance divine elle-même. » P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 182. Cet auteur expose longuement la pensée de saint Hilaire à ce sujet. Id. 182-187.

⁴ De Trin. 11, 12 PL 10, 407.

⁵ Major itaque donans est ; sed minor jam non est, cui unum esse donatur. De Trin. 9, 54 PL 10, 325.

⁶ De Trin. 4, 6 PL 10, 99.

La dépendance de l'Envoyé à Celui qui l'envoie, est donc non une infériorité, mais le rapport de Fils à Père. C'est ainsi que le mystère des missions débouche sur celui des processions divines¹. Parlant de son Père, Jésus dit : « Je le connais, parce que je suis d'auprès de lui, et c'est lui qui m'a envoyé². » Voici comment saint Hilaire explique ces paroles : « Jésus a suivi l'ordre du mystère évangélique, déclarant sa naissance et sa mission, pour que l'on sache qui il est et d'où il vient. Il n'est pas de lui-même, Celui qui vient ; mais Celui qui l'envoie est véridique et les impies ne le connaissent pas. Celui qui envoie est donc précisément Celui qu'on ignore être l'Auteur de cette mission. Ainsi donc, l'Envoyé existe par Celui qui l'envoie (Ab eo ergo qui misit, est ille qui missus est) : il est par Celui dont on ne connaît pas l'être³. » Il faut donc distinguer la procession éternelle du Fils et sa mission temporelle, la première montrant ce qu'est le Fils, et la seconde d'où il vient : « Etre venu du Père et être sorti de Dieu ne sont pas du tout synonymes. Une chose est sortir de Dieu par naissance, une autre venir du Père dans le monde pour accomplir le mystère de notre salut⁴. » La naissance concerne la nature du Fils, la venue en ce monde regarde l'économie du salut⁵. Mais il faut aussi reconnaître que la mission est en rapport avec la procession : c'est parce qu'il naît du Père que le Fils est envoyé par lui. Nous avons vu qu'être envoyé en ce monde

¹ « Puisque le Fils reçoit du Père tout ce qu'il est, il en dépend et il lui est soumis comme au principe de sa propre Personne, de sa volonté et de son opération. La mission du Fils de Dieu sur terre découle de cette dépendance qui est antérieure à cette mission et fut déjà manifestée lors de la création du monde. » P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 130-131.

² Jo. 7, 29.

³ Tenuit ordinem evangelici sacramenti, natum se professus et missum : ut et quis esset, et unde esset, secundum superiorem sententiam nosceretur. . . Non ex se est autem ille qui venit ; sed qui misit eum verax est, quem impii nesciunt. Jam ergo ille qui misit, ipse est qui misisse ignoratur. Ab eo ergo qui misit, est ille qui missus est : et ab eo est unde esse nescitur. De Trin. 6, 29 PL 10, 180-181. Nous avons lu « nosceretur » et non « nasceretur », adoptant ici la correction proposée par P. Smulders : « le nasceretur des éditions semble bien n'être qu'une faute d'impression. » La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 136.

⁴ A Patre enim venisse, et ex Deo exisse (cf. Jo. 16, 27-28), non est significationis ejusdem : et quantum interest nasci et adesse, tantum a se uterque sermo discernitur. Cum aliud sit a Deo in substantiam nativitatis exisse, aliud est a Patre in hunc mundum ad consummanda salutis nostrae sacramenta venisse. De Trin. 6, 31 PL 10, 182-183.

⁵ Alterum itaque in dispensatione, alterum in natura est. De Trin. 6, 31 PL 10, 182. Il faut prendre ici la « dispensatio » dans son sens le plus large : il s'agit de l'économie salvatrice dans son ensemble, et non seulement de l'Incarnation proprement dite, ce qui limiterait les missions du Fils à une seule, la principale, il est vrai.

par le Père, c'est venir sur l'ordre du Père. Nous savons aussi que cette obéissance du Fils pour venir en ce monde n'est autre que la dépendance de filiation ¹. Par conséquent envoi qui émet et est envoyé qui procède : Ab eo ergo qui misit, est ille qui missus est ². Saint Hilaire suggère même en quoi la mission est en relation avec la procession. Il ne s'agit pas seulement du fait que dans les deux cas l'Auteur est le même. Il y a dans la mission quelque chose qui indique la procession ; autrement dit, la mission révèle, d'une certaine manière, la procession, puisqu' « Envoyant et Envoyé ne signifient rien d'autre que Père et Fils ³ ». La mission nous fait donc connaître le Verbe non seulement comme Envoyé, mais encore comme Fils, et, par opposition, Celui qui envoie, comme Père ⁴. Certes, il y a là matière à bien des explications, mais il faut avouer que saint Hilaire a, pour le moins, entrevu que la mission du Fils est la manifestation temporelle de sa procession éternelle.

L'ouverture du problème des missions sur le mystère des processions divines nous donne aussi la raison profonde de l'égalité entre le Père et son Envoyé. Il ne s'agit pas, en effet, d'un quelconque envoyé, subordonné plus ou moins à celui qui l'utilise à son service. Au contraire, il y a là un cas absolument unique : l'Envoyé est véritablement l'égal de Celui qui l'envoie, puisque Celui qui l'envoie est précisément Celui qui l'engendre en lui donnant sa propre nature ⁵.

* * *

¹ « L'obéissance du Christ est considérée par Hilaire comme fondée non pas sur la seule Incarnation, mais sur la génération divine elle-même. » P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 187. Cette obéissance est donc bien différente de celle des créatures envers Dieu. Id., 188.

² De Trin. 6, 29 PL 10, 180.

³ Missi autem et mittentis significatio hic non aliud quam Patrem et Filium docet. De Trin. 5, 11 PL 10, 136.

⁴ Numquid non et Patrem significat, cum missus ab eo est ? De Trin. 9, 21 PL 10, 297. De même : ... sub hac significatione, id est, mittentis et missi, non Patris et Filii veritas et divinitas sub aliqua aut significationis aut dilationis diversitate discernitur, sed ad gignentis et geniti confessionem fides religionis instruitur. De Trin. 3, 14 PL 10, 84.

⁵ ... ne forte per id, quod personalis unio non reciperetur, quia alius sit Pater, alius et Filius, praedicatio iterum dissimilis naturae possit obrepere : ne cum alius est qui miserit, et alius est qui missus est (quia non unus est missus et mittens), discretæ ac dissimilis naturae existimarentur esse missus et mittens, cum diversae essentiae esse non possint natus et gignens. Retinetur itaque in Patre et Filio naturae indifferentis similitudo per essentiae nativitatem : non tamen damnum personae affert, ut unus sit missus et mittens, similitudo naturae. De syn. 23 PL 10, 498. Cf. 27 PL 10, 501.

Le De Trinitate de saint Hilaire considère surtout les deux premières Personnes divines, ce qui n'étonne nullement le lecteur averti des circonstances entourant la composition de cet ouvrage. Pourtant la troisième Personne n'est pas absente de l'œuvre ¹.

Jésus annonce plusieurs fois la venue du Saint-Esprit ; il la présente comme une mission. Hilaire y voit une preuve de l'unité de nature du Père et du Fils ². En effet, le Paraclet que le Fils envoie procède du Père. Or « celui qui envoie montre qu'il a puissance sur ce qu'il envoie ³ ». Si Jésus parle au futur, disant que le Saint-Esprit recevra du sien, cela ne signifie pas que Celui-ci ne reçoive pas déjà du Fils ; mais le Christ parle de la prochaine mission du Saint-Esprit, où sera manifesté qu'il recevra ⁴. Il y a donc à distinguer la réception et la manifestation de cette réception, ou bien, par rapport au Fils, le don qu'il fait et la manifestation de ce don. Saint Hilaire ne développe pas davantage la question des missions du Saint-Esprit, mais cela suffit pour que nous voyions le parallèle qu'il fait avec celles du Fils : le don et la manifestation de ce don, n'est-ce pas la procession et la mission ?

L'Esprit que Jésus envoie, c'est l'Esprit du Christ. Lorsqu'il habite en nous, il nous vivifie ⁵, c'est-à-dire nous donne ce que nous appelons maintenant la vie surnaturelle ⁶. Comme la plupart de ses prédécesseurs,

¹ Sur le caractère personnel et divin du Saint-Esprit pour l'évêque de Poitiers, cf. P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 263-279.

² Dans le De Synodis, saint Hilaire remarque que si le Fils dit tantôt que le Paraclet sera envoyé par lui, tantôt qu'il le sera par le Père, c'est à cause de l'unité de puissance du Père et du Fils. Des hérétiques en tirent parti pour soutenir que le Paraclet est précisément le Fils. Comme si Jésus, demandant à son Père d'envoyer un autre Paraclet, ne montrait pas, par là même, la distinction entre Celui qui demande et Celui qui est envoyé ! De Syn. 54 PL 10, 519.

³ Qui mittit, potestatem suam in eo quod mittit ostendit. De Trin. 8, 19 PL 10, 250. Nous savons que dans la mission du Fils, cette potestas est appelée auctoritas. Nous pouvons dire qu'il en va de même pour la mission du Saint-Esprit « qui Patre et Filio auctoribus confidentus est ». De Trin. 2, 29 PL 10, 69. A propos de Jo. 16, 12 sq., Hilaire se demande si c'est la même chose recevoir du Fils et procéder du Père. De Trin. 8, 20 PL 10, 251-252. Il exprime la procession de l'Esprit en disant que le Saint-Esprit vient « du Père par le Fils ». P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 276. Dans cette procession, le Père et le Fils forment un seul principe. Id. 253-255.

⁴ De Trin. 8, 20 PL 10, 251.

⁵ De Trin. 8, 21 PL 10, 252.

⁶ « Quant à la raison et aux effets de cet Esprit-don, il l'explique en différents termes, tous réductibles cependant à un même effet que l'on peut appeler : la divinisation des fidèles. » P. SMULDERS : La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers, Rome 1944, 277.

Hilaire attribue surtout à l'action de cet Esprit tout ce qui touche la connaissance surnaturelle : la révélation, l'inspiration, la foi. Le Saint-Esprit n'est cependant jamais seul : il n'habite en nous qu'en compagnie du Père et du Fils, de sorte qu'il n'y a vraiment qu'une inhabitation des trois Personnes divines¹.

2. Les polémistes secondaires

A. Eusèbe de Verceil

L'évêque de Verceil fut un ardent défenseur de l'orthodoxie contre les Ariens dont il eut à subir les outrages. Mort vers 371, il semble l'auteur d'un petit ouvrage intitulé *De Trinitate*². Ce court traité nous est parvenu en deux versions, toutes deux authentiques : la première composée entre 345 et 347, la seconde rédigée peu après le deuxième synode de Sirmium en 357³. Cet ouvrage, dans sa forme définitive, est donc contemporain du *De Trinitate* de saint Hilaire.

* * *

L'ouvrage est rédigé sous forme d'un dialogue : l'auteur discute avec un adversaire arien. Celui-ci objecte que les Patriarches ont souvent vu le Verbe dans la « matière visible⁴ ». Eusèbe ne le nie pas, reconnaissant ainsi que le Verbe est le sujet des théophanies de l'Ancien Testament. Mais, s'appuyant sur saint Paul (1 Cor. 10, 6), il répond que c'était là préfiguration de l'Incarnation et même du Jugement dernier ; pourtant, la pure Dété est invisible. Parce que le Fils s'est manifesté dans un ange, sa divinité serait-elle, à proprement parler,

¹ De Trin. 8, 27 PL 10, 255-256 citant Jo. 14, 23. Saint Hilaire sait que l'homme est créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire à l'image de la Sainte Trinité et non à l'image d'une seule Personne (De Trin. 5, 9 PL 10, 135), d'où une nouvelle preuve de l'unité de nature des Personnes divines (De Trin. 5, 8 PL 10, 134) et de leur distinction personnelle (le pluriel : Faisons l'homme... De Trin. 4, 17 PL 10, 110-111). Mais il ne s'étend guère sur cette image et ne la met pas en relation avec les missions divines.

² L'attribution de ce *De Trinitate* à Eusèbe de Verceil est, en tout cas, défendue par E. DEKKERS-AE. GAAR : *Clavis Patrum Latinorum*, Bruges 1951, 18, 105. De même, V. BULHART : CC 9 XXX.

³ V. BULHART : CC 9 VII. Nous désignerons ces versions par A et B. Souvent elles ont le même texte, ou ne diffèrent que par des corrections d'ordre stylistique : alors, nous ne les indiquerons pas. Nous ne mentionnerons que les différences doctrinales se rapportant à notre sujet.

⁴ De Trin. 6, 18 CC 9, 91.

angélique ? ou parce qu'on l'a vu et même touché comme homme, la nature divine serait-elle visible et palpable ? On l'a vu dans le buisson ardent, et pourtant sa nature n'est pas celle du feu. Bref, parce qu'il s'est manifesté sous des apparences diverses, a-t-il en lui-même diverses natures mélangées et concrètes, alors que la nature divine est inséparable, et invisible sa majesté ? Il faut donc envisager autrement la question. « Lorsqu'on voit le Fils dans un ange, c'est une préfiguration de son rôle de messenger du Père ; si c'est dans un homme, c'est en vue de l'Incarnation ; et si c'est dans le feu, c'est certainement parce qu'il viendra juger. En effet, l'Écriture l'appelle Ange du Grand Conseil ; c'est comme Médiateur qu'Emmanuel, il est né dans la chair ; et il apparaît dans le feu comme un souffleur d'or et d'argent, pour se manifester comme examinateur des cœurs justes. Cependant, malgré les apparences par lesquelles on le voit comme il veut, il est, lui-même, invisible dans la Déité, tel que toujours il fut et demeure auprès du Père. Sans doute, Dieu faisait-il tout cela sous l'apparence d'un homme, parce qu'il montrait déjà, par là, l'œuvre future ; mais est-ce que ce n'était pas Dieu présent qui opérait ces merveilles, alors qu'on savait ces œuvres divines réalisées à travers un homme, mais qu'on ne voyait pas la Divinité en lui ? C'est comme il dit : Qui me voit, voit mon Père. Comprends-tu, hérétique, que Dieu, tel qu'il est en lui-même, personne ne l'a jamais vu ¹ ? »

La façon dont Eusèbe envisage les théophanies est donc exempte de subordinationisme. Les théophanies sont bien toujours le fait du Verbe ; mais elles ne sont nullement une difficulté contre la parfaite consubstantialité des Personnes divines : preuves en sont les explications détaillées sur les différentes créatures utilisées par le Verbe pour se manifester. Nous trouvons même, dans l'œuvre de l'évêque de Vercell, un élément important pour l'histoire de la réaction orthodoxe, une étape dans la

¹ Cum in angelo visus est, nuntius Patris praeostensus est, sive in homine, quia de Maria Virgine nuper natus est, vel in igne, utique quia indicium ex eo futurum est, dum scriptum sit quia « magni consilii Angelus » (Is. 9, 6 juxta LXX) est, et in homine Mediator Emmanuel natus sit, et in igne quasi conflator auri et argenti, ut cordium justorum probator sit. Quamquam in his speciebus adsumptis, quomodo voluit, visus sit, tamen in deitate idem ipse invisibilis est, qualis semper apud Patrem fuit et est. Procul dubio haec cuncta tunc Deus in figuram hominis operatur, quia opus futuri in eo jam praeostendebatur, nonne mirabilia Deus praesens operabatur et opera sua per hominem facta agnoscebantur et non tamen deitas in eo videbatur ? 22. sicut dixit : « Qui me vidit, vidit et Patrem meum » (Jo. 14, 9). Vides, quia Deum, ut est pure, nemo vidit umquam, haeretice ? De Trin. B 6, 20-22 CC 9, 91-92. Jusqu'à 22, le texte figure aussi en A.

voie qui aboutira à saint Augustin : l'interprétation du « *Deum nemo vidit umquam* ¹ ». Ce Dieu que personne n'a jamais vu, c'est le Père, disent l'immense majorité des théologiens. Les Ariens en concluent que le Père seul est invisible, et donc plus parfait que le Fils. Les orthodoxes rétorquent que le Fils est aussi invisible que le Père, puisqu'il est l'Image de ce Dieu invisible. Eusèbe, particulièrement dans la seconde édition de son ouvrage, supprime la difficulté : saint Jean parle du Dieu-Trinité, et par conséquent le Dieu invisible, c'est le Dieu-Trinité et non seulement le Père ².

* * *

Avec plus de zèle que de précision théologique, Marcel d'Ancyre avait défendu la consubstantialité du Verbe dans un livre où, de fait, il renouvelait le sabellianisme. Aubaine pour les Ariens qui se firent passer pour seuls défenseurs de la distinction du Père, du Fils, et du Saint-Esprit. C'est pourquoi « la première chose à faire pour réfuter les Ariens était de se dégager du sabellianisme dont ils accusaient sans cesse les orthodoxes d'être fauteurs ³ ». Eusèbe de Verceil le fait en invoquant les missions divines : si le Fils vient au nom du Père, il ne peut être lui-même le Père ⁴. De même, si le Paraclet vient au nom du Fils, il est distinct du Fils ⁵. Les missions divines témoignent donc contre Sabellius : « Si le Père lui-même était la Personne qu'est le Fils, il aurait dû parler ainsi : Je suis sorti de moi et je suis venu dans le monde ; tandis qu'autre est Celui qui sort, autre Celui de qui il sort. A cela s'ajoute ce qui concerne la Personne du Saint-Esprit : Quand viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il me rendra témoignage. Ainsi autre est Celui qui envoie, autre Celui

¹ Jo. 1, 18.

² Cette exégèse apparaît dans la conclusion d'Eusèbe sur les théophanies ; voir plus haut : p. 65, note 1 ; elle est surtout évidente dans le texte suivant : *Vides unam esse invisibilitatis divinae naturae imaginem Patris et Fili, immo et Sancti Spiritus, pure quam nemo vidit umquam hominum nec videre potest, 43. sicut scriptum est : « Deum nemo vidit umquam » (Jo. 1, 18). De Trin. B 3, 42-43 CC 9, 41. A partir de 43, le texte figure aussi en A.*

³ J. TIXERONT : *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne* 2, 6^e éd. Paris 1921, 261.

⁴ De Trin. 2, 1 CC 9, 19.

⁵ De Trin. 2, 2 CC 9, 20. Et pourquoi personne ne vient au nom du Saint-Esprit, demande le contradicteur arien. C'est au nom de la Trinité tout entière, donc aussi de l'Esprit, que les Apôtres sont envoyés baptiser tous les hommes. De Trin. 2, 29 CC 9, 27. De plus, le Saint-Esprit envoie le Fils, comme on le verra tout à l'heure. De Trin. 3, 88-92 CC 9, 53-54.

de qui procède, et autre Celui qui vient. S'il n'y avait qu'une seule Personne, par qui donc serait-elle envoyée ou de qui procéderait-elle ¹ ? »

Ce rejet du sabellianisme va-t-il entraîner l'adoption de l'arianisme ? C'est ce à quoi tend le contradicteur d'Eusèbe : « Pourquoi chacun ne vient-il pas en son propre nom ² ? » Si c'était le cas, répond Eusèbe, tu distinguerais non seulement trois Personnes, mais aussi trois natures, ou bien tu prétendrais que, pour nous, il s'agit chaque fois de la même Personne sous un autre nom ³. Or, il y a en Dieu trois Personnes réellement distinctes, mais parfaitement égales entre elles : la mission indique que l'Un diffère de l'Autre par la Personne seulement, et non dans la plénitude de la nature divine ⁴. Le contradicteur insiste : comment soutenir l'égalité du Père et du Fils, puisque, de l'aveu même du Fils, le Père est plus grand que son Envoyé ⁵ ? Il s'agit alors du Verbe incarné ⁶, car « Celui qui est dans la forme de Dieu, ne peut être inférieur ⁷ ». Encore insatisfait, l'adversaire essaie une dernière objection : Si le Verbe devient inférieur en s'incarnant, à quel moment le Père l'a-t-il envoyé ? Peut-être faudra-t-il dire qu'alors la divinité l'a quitté ? Cette fois, la mesure est comble : « O aveuglement trop triste d'une conscience complètement infectée par le venin du serpent ! S'il fut alors éloigné du Père, comment la nature est-elle indivise ? S'il en fut séparé, comment sont-ils l'Un dans l'Autre ? S'il en fut éloigné pendant l'Incarnation, pourquoi Jean, le pêcheur, nous a-t-il annoncé qu'il agit toujours dans le sein du Père : Dieu, personne ne l'a vu, si ce n'est le Fils Unique qui est dans le sein du Père et qui nous l'a raconté ⁸ ? »

Après le Fils, le Saint-Esprit. N'est-il pas, Lui, du moins, inférieur au Fils qui l'envoie ? Non, l'Envoyé et Celui qui l'envoie ont la même nature et le même pouvoir réciproque : ils s'envoient mutuellement.

¹ Utique si ipse erat Pater in Persona qui et Filius, sic debuerat intimasse : « Ego a me exivi et veni in hunc mundum » (cf. Jo. 16, 28), dum procul dubio alter sit qui exivit, et alius sit de quo exierit. Sed ad haec subjunxit de Persona Sancti Spiritus : « Cum venerit Advocatus ille quem ego mittam vobis a Patre meo Spiritum veritatis, qui a Patre meo procedit, ipse testificabitur de me » (Jo. 15, 26). Itane non alter est qui mittit, et alius adaeque in Persona a quo procedit, et alter est hic ipse qui venit ? Denique si una esset Persona, a quo tandem mitteretur vel a quo procederet ? De Trin. 4, 7-8 CC 9, 58.

² De Trin. 2, 5 CC 9, 20-21.

³ De Trin. 2, 7 CC 9, 21 ; 2, 11 CC 9, 22. Selon la seconde édition du De Trinitate, les Ariens distinguent trois Personnes et trois natures : majorem, inferiorem, minorem. De Trin. B 2, 9 CC 9, 22.

⁴ De Trin. B 2, 23 CC 9, 25-26.

⁵ De Trin. 3, 1 CC 9, 31.

⁶ De Trin. 3, 22-23 CC 9, 36.

⁷ De Trin. 3, 3 CC 9, 32.

⁸ De Trin. 3, 69 CC 9, 48-49.

Comme preuve, Eusèbe cite le Livre d'Isaïe : « Le Seigneur m'a envoyé, et son Esprit ¹. » Il ne saurait donc y avoir infériorité de l'Envoyé, car elle serait, alors, réciproque ! D'autre part Celui qui envoie n'est jamais séparé de son Envoyé, car leur nature est indivise et omniprésente. Encore une fois, la seule conclusion à tirer d'une mission divine, c'est la distinction de deux Personnes, l'Auteur de la mission et l'Envoyé, mais jamais la moindre division dans la Divinité ².

Ainsi, le *De Trinitate* d'Eusèbe de Verceil fait une assez large place aux missions divines. Pourtant, il affirme beaucoup plus qu'il n'explique. Eusèbe prend un soin tout particulier à se distinguer des Sabelliens, ce qui est relativement facile. Face à l'arianisme, il est bien moins convaincant. Il ne cache nullement sa position : pour lui, les trois Personnes divines sont véritablement égales, consubstantielles, et les missions ne prouvent aucunement le contraire. Mais il ne tente pas de donner une réponse au problème des missions. Peut-être n'a-t-il même pas entrevu le sens profond de ce mystère et son rapport au mystère encore plus grand des processions divines ³.

* * *

Les sept livres du *De Trinitate* d'Eusèbe ont été complétés à différentes époques par cinq autres, d'auteurs inconnus, et le tout a été édité par Migne sous le nom de Vigile de Thapse, évêque africain de la fin du V^e siècle. Parmi ces cinq nouveaux livres, seul le quatrième nous intéresse, car il semble être utilisé en 413-414 par saint Augustin ⁴. Ce livre se présente comme une confession de foi de saint Athanase, face aux opinions des Ariens. Ceux-ci prétendent que le Père est seul invisible. L'auteur de la profession de foi croit, lui, que Dieu est esprit :

¹ Dominus misit me et Spiritus ejus. Is. 48, 16. Au sujet de ce texte, voir plus haut : p. 47, note 6.

² De Trin. 3, 88-92 CC 9, 53-54. B seul insiste sur l'absence de séparation et sur la conclusion à en tirer.

³ Eusèbe de Verceil ne met pas directement l'image de Dieu en relation avec les missions. Cette image – qui est celle de la Trinité tout entière. De Trin. 1, 13 CC 9, 6 ; etc. – allait avec la justice. De Trin. B 3, 49 CC 9, 43. Après le péché, Adam a perdu (amisit) l'image d'immortalité. De Trin. B 3, 51 CC 9, 43. Mais ce que nous avons perdu en Adam, nous le recevons dans le baptême par Notre-Seigneur. De Trin. B 3, 53 CC 9, 44.

⁴ Epist. 148, 2, 10 CSEL 44, 340 et De Trin. 11, 14 CC 9, 151. B. ALTANER : Augustinus und Athanasius, Eine quellenkritische Studie. Revue bénédictine 1949, 84-86.

le Père l'est, le Fils l'est, le Saint-Esprit l'est. Par conséquent, en vertu de la substance divine, chaque Personne est invisible¹. Cette affirmation est très importante, car elle supprime toute possibilité de subordinationisme dans les théophanies². Pourtant, les Ariens ne s'avouent pas vaincus et soutiennent que le Fils est visible et inférieur au Père, même en raison de sa divinité. Le pseudo-Vigile, au contraire, reconnaît que personne n'a vu le Fils, puisque Celui-ci dit à Moïse qu'on ne peut le voir et vivre. Non, Celui qui est dans la « forme de Dieu », est en tout l'égal du Père, sauf qu'il est engendré alors que le Père est inengendré³.

Quant aux missions divines, peu de chose, si ce n'est la mission invoquée comme un de nos moyens de connaître la procession : le Saint-Esprit procède aussi du Fils, puisque le Fils l'a donné à ses disciples en soufflant sur eux⁴.

B. *Phoebadius*

Evêque d'Agen, Phoebadius est l'auteur d'un *Liber contra Arianos*, composé en 357-358, contre la deuxième formule de Sirmium⁵. Nous savons déjà comment, selon cet auteur, les Ariens affirment que l'invisibilité est le fait du seul Père⁶. Nous avons vu également que l'évêque gaulois n'ignore pas l'objection arienne tirée de la soumission du Fils⁷. Dans sa réponse, il ne s'attarde guère dans de longues explications sur les missions. Il y a deux façons, selon lui, de comprendre la parole de Jésus : « Le Père est plus grand que moi⁸. » Comme le pense saint Hilaire, le Père est plus grand en ce sens qu'il est l'Auteur du Verbe

¹ Ego credo secundum divinam substantiam ac majestatem spiritum Patrem, spiritum Filium, spiritum quoque Spiritum Sanctum, Domino in Evangelio dicente : « Spiritus est Deus » (Jo. 4, 24). Et ideo, ut dixi, secundum divinam substantiam invisibilem confiteor Patrem, invisibilem Filium, invisibilem Spiritum Sanctum et neque majus aliquid neque minus in Deitatis substantia credo. De Trin. 11, 14 CC 9, 151.

² La netteté même de cette doctrine nous incline à croire que ce livre XI a été composé plus près de 400 que de 350.

³ De Trin. 11, 16 CC 9, 151. Cf. Ex. 33, 20.

⁴ ... Sanctum Paraclytum, qui procedit a Patre, et Filii esse et Patris, quia et a Filio procedit, sicut et in Evangelio scriptum est, quod per insufflationem suam dedit discipulis suis Spiritum Sanctum dicens : « Accipite Spiritum Sanctum » (Jo. 20, 22) ... De Trin. 11, 18 CC 9, 152. Encore une doctrine explicite du Filioque qui rend très circonspect sur la date de cet écrit.

⁵ B. ALTANER : *Patrologie*, 5^e éd. Freiburg in Br. 1958, 330.

⁶ Lib. contra Arian. 2 PL 20, 15 ; 17 PL 20, 25. Voir plus haut : p. 11, note 7.

⁷ Lib. contra Arian. 2 PL 20, 15. Voir plus haut : p. 14, note 4.

⁸ Jo. 14, 28.

et en ce qu'il ne tient, lui-même, son être de personne d'autre. Une seconde manière de comprendre cette supériorité, c'est de penser à l'infériorité du Christ en raison de l'Incarnation¹. Quoi qu'il en soit, le « Pater major me est » n'est pas une preuve de la véracité de l'arianisme.

Phoebadius développe davantage la question des théophanies. On prétend que seul le Père est invisible : comme si l'on pouvait citer un exemple où le Fils non incarné aurait été visible sans autre ! Certes, c'est bien le Fils qu'ont vu Abraham, Jacob, Moïse, Isaïe et Ezéchiel ; mais il s'agit de savoir comment. A Moïse qui lui demande de le voir directement, Dieu répond que personne ne peut le voir et vivre². L'évêque d'Agen se demande alors qui parle ainsi à Moïse. Si c'est le Père, tout le monde reconnaît qu'il est absolument invisible en lui-même : mais alors il faudrait dire que c'est lui qui s'est manifesté au Sinaï, ce qu'aucun Arien ne voudrait soutenir. Reste donc à dire que c'est le Fils : mais alors, il faut croire qu'il est invisible comme Verbe, comme esprit. C'est d'ailleurs la conclusion que tirera tout lecteur non prévenu : Moïse n'aurait pas demandé de voir Quelqu'un qu'il voyait déjà ! Il en va de même pour les autres théophanies : personne n'a jamais vu le Seigneur autrement que dans un miroir et d'une manière confuse, en songe et en vision. Pour se montrer, il s'est, à son gré, servi d'une matière visible, tout en demeurant lui-même dans son invisibilité³.

Cette interprétation, suggérée par l'étude attentive de l'Ancien Testament, trouve sa confirmation dans le Nouveau. Selon Notre-Seigneur, en effet, personne n'a vu une image du Père. Or saint Paul nous apprend que l'Image du Père est précisément le Fils. Nous pouvons donc comprendre la parole de Jésus : « Vous ne connaissez ni moi, ni mon Père⁴. » Tous deux sont inconnus, comme tous deux sont inséparables⁵.

Ainsi, Phoebadius ne saurait être soupçonné de subordinatianisme dans son explication des théophanies. Bien qu'il attribue au Verbe toutes les manifestations de Dieu dans l'Ancien Testament, il ne pense même pas que c'est là une nécessité absolue, puisqu'il n'aurait pas grande difficulté à dire que Moïse a parlé avec le Père sur le Sinaï. C'est, en effet, une possibilité à entrevoir, dès lors qu'on a fait si nettement la distinction entre la Personne qui se manifeste, et la forme extérieure

¹ Merito major, quia solus hic auctor sine auctore est. . . Merito major, quia non ipse descendit in Virginem. Lib. contra Arian. 13 PL 20, 22.

² Cf. Ex. 33, 20.

³ Lib. contra Arian. 17 PL 20, 26.

⁴ Jo. 8, 19.

⁵ Lib. contra Arian. 18 PL 20, 26.

par quoi elle se manifeste. Comme saint Hilaire, l'évêque d'Agen explique la parfaite invisibilité du Verbe par sa condition de Fils et d'Image : il ne saurait être visible, Celui qui demeure dans le sein de l'Invisible ¹.

C. Marius Victorinus

Africain d'origine, Marius Victorinus exerçait sa profession de rhéteur à Rome et il était au faite de la gloire lorsqu'il se convertit et reçut le baptême vers 355. A la même époque, il entreprit de traduire, du moins en partie, les Ennéades de Plotin ². D'emblée, le rhéteur fut conquis par le philosophe, comme le sera bientôt, grâce à lui, le jeune Augustin ³. C'est dans ces circonstances qu'un Arien, un certain Candidus, lui adresse un Liber de generatione divina, somme d'objections qui tendent à établir que le Père seul est immuable : cela se verrait, en particulier, par le fait que le Fils est envoyé, alors que le Père ne l'est pas ⁴. Victorin répond à son correspondant par un Liber de generatione divini Verbi ⁵. Peu après ⁶, il publiait son principal ouvrage chrétien, l'Adversus Arianum : « La Sainte Ecriture est largement citée et fournit à l'auteur ses meilleurs arguments. Mais si les textes scripturaires forment comme la chaîne de cet ouvrage, la philosophie de Plotin en fait la trame ⁷. » C'est pourquoi Victorin se classe à part parmi les écrivains latins du IV^e siècle ⁸.

* * *

¹ ... neque visibilis, qui in sinu Invisibilis perseverat. Lib. contra Arian. 18 PL 20, 26.

² « L'influence de cette traduction fut incalculable : Augustin, en la feuilletant, fut retourné. Il renonça définitivement au matérialisme des manichéens qui, depuis des années, entravait son essor vers une philosophie spiritualiste ; peu après, il se convertissait et se faisait baptiser. Par Augustin, quelque chose de la philosophie des Ennéades, moins peut-être qu'on ne l'a cru, venait enrichir le patrimoine de l'Eglise catholique. » P. HENRY : Plotin et l'Occident, Louvain 1934, 15. Saint Augustin place d'ailleurs Marius Victorinus parmi les auteurs chrétiens qui ont su le mieux utiliser la sagesse antique, notamment la philosophie platonicienne. De doctr. christ. 2, 40, 61 PL 34, 63.

³ qui gardera toute sa vie son admiration pour Plotin, sans perdre cependant son sens critique. « Victorin, c'est l'enthousiasme aveugle. Augustin, c'est l'enthousiasme éclairé. » P. HENRY : Plotin et l'Occident, Louvain 1934, 235.

⁴ Lib. de gen. div. 10 PL 8, 1019.

⁵ La parution de ce livre a probablement suivi celle d'un ouvrage, aujourd'hui perdu, sur la Trinité. E. BENZ : Marius Victorinus und die Entwicklung der abend-ländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, 21-22.

⁶ en 359-360. P. HENRY : Plotin et l'Occident, Louvain 1934, 48, note 1.

⁷ P. HENRY : Plotin et l'Occident, Louvain 1934, 48. C'est là une source de difficultés pour la connaissance de Victorin. A cela s'ajoute le manque d'édition critique.

Dans ses œuvres chrétiennes, Marius Victorinus est un catholique convaincu qui croit au mystère de la Sainte Trinité. Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'il affirme hautement la consubstantialité du Père et du Fils qui sont quelque chose d'un et de simple¹. Contrairement à ce qu'écrit Candidus, l'existence d'une génération en Dieu ne s'oppose pas à l'immutabilité, car le mouvement de cette génération est éternel et non un acte transitoire².

Victorin compare cette procession à la conception de l'intelligence et à la décision de la volonté³. Le Verbe est l'Image par laquelle le Père se connaît lui-même : il est la connaissance actuée du Père⁴. D'où il suit d'une part que le Verbe est distinct du Père comme l'image est distincte du sujet connaissant, et d'autre part qu'il est identique au Père, puisqu'il le représente à lui-même en manifestant tout ce qu'est le Père⁵.

« Lorsque l'on songera à rééditer, suivant les exigences de la philologie contemporaine, les œuvres „néoplatoniciennes“ de Marius Victorinus, tel, par exemple, l'*Adversus Arium*, on se souviendra qu'elles ont fortement subi l'influence non seulement des idées, mais du style de Plotin. L'on entend dire parfois, comme naguère on le disait des Ennéades, qu'elles sont inintelligibles. Ce serait surtout la faute des copistes, qui n'auraient rien compris à ce qu'ils écrivaient. En ce cas, ils seraient bien excusables, les humbles moines des scriptoria, et leur corporation pourrait invoquer saint Jérôme comme patron (car ce dernier se plaignait déjà de l'obscurité de l'*Adversus Arium*). Il faudra à l'éditeur de l'*Adversus Arium* beaucoup de courage : il devra lire et relire sans se lasser, en même temps que l'œuvre qu'il éditera, les Ennéades de Plotin. » P. HENRY : Plotin et l'Occident, Louvain 1934, 241. Cette nouvelle édition, à laquelle travaille précisément le Père Henry, est annoncée comme prochaine dans la collection « Sources chrétiennes ».

¹ J. TIXERONT : Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne 2, 6^e éd. Paris 1921, 261.

² Simplex enim illud unum, et unum et solum semper. In Patre igitur Filius, et in Filio Pater. Lib. de gen. div. Verbi 19 PL 8, 1030. Unum ergo et simplex ista duo. Id. 22 PL 8, 1031.

³ Non enim localis neque cum passione generatio, aut corruptione, aut augmento vel minutione neque aliqua immutatione ; est enim movere ibi, et moveri ipsum quod est esse simul et ipsum et simplex, et intellectu unum in uno, sicut in potentia et actione. Semper quidem, *δμοούσιον* in eo quod est esse, secundum autem agere ab eo quod est esse Filius et Pater. Sed sicut dictum est, et in Filio Pater, et in Patre Filius. Adv. Ar. 1, 43 PL 8, 1074.

⁴ Il importe de bien noter que par là notre auteur entend étudier la substance spirituelle en tant que telle. Die Neuartigkeit des viktorinischen Willensbegriffs läßt sich dahin bestimmen, daß Wille weder psychologisch noch funktionell gefaßt ist, sondern metaphysisch, als geistige Substanz. E. BENZ : Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, 140.

⁵ Et quare Imago Dei Λόγος ? Quoniam Deus in occulto, in potentia enim ; Λόγος autem in manifestato : actio enim. Adv. Ar. 1, 19 PL 8, 1052. Cf. Adv. Ar. 1, 31 PL 8, 1064.

⁶ Pour faire saisir ces rapports du Père et du Fils, Victorin indique l'analogie des relations entre *esse* et *species*. La connaissance révèle l'espèce (*species*) d'une chose

La procession du Verbe, nous pouvons encore la comprendre par l'étude de l'acte de volonté. Pourquoi la volonté ? non parce que cette procession est libre, mais parce qu'elle vient de la détermination personnelle du Père, autrement dit, parce que le Verbe est la connaissance volontaire du Père¹. Le Père est Substance, c'est-à-dire fondement, Principe premier², tandis que le Fils est la volonté en acte du Père. Toute volonté est enfant, car il y a procession : ainsi, le Verbe est Fils. Et comme Dieu n'atteint tout que par une volonté unique, il n'y a en lui qu'un seul Fils³.

qui, auparavant, existait comme être (esse), mais non comme être connu. Il y a proportion entre l'esse et la species, les deux étant inséparables, la seconde dépendant de la première non en raison d'une succession temporelle, mais en vertu du lien de cause à effet : l'être de la species manifeste donc celui de l'esse, comme l'image son modèle. C'est ainsi que nous avons une analogie du Père et du Fils qui sont, entre eux, comme l'esse et la species : Omne enim esse inseparabilem speciem habet ; magis autem ipsa species, ipsa substantia est : non quod prius sit ab eo quod est esse species, sed quod definitum facit species illud, quod est esse species. Etenim quod est esse, causa est speciei esse in eo, quod esse est. Et ideo quod est esse, Pater est. Quod species, Filius. Rursus quod ipsum quod est esse, praestat speciei ipsum quod est esse : esse autem speciei, imago est ejus quod est esse. Adv. Ar. 1, 19 PL 8, 1052-1053. Voir aussi Adv. Ar. 1, 20 PL 8, 1053. Cf. E. BENZ : Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, 88-89. Cette analogie se retrouvera chez saint Augustin dans la lettre 11, 3 CSEL 34 I, 26-27 (voir plus loin : p. 124, note 1) et dans le De vera religione 7, 13 PL 34, 129 ; mais il y aura encore un troisième terme pour évoquer le Saint-Esprit.

¹ Non a necessitate naturae, sed voluntate magnitudinis Patris : ipse enim seipsum circumterminavit. Adv. Ar. 1, 31 PL 8, 1064. « Ce qui ne veut pas dire, comme le prétendaient les Ariens, que Dieu aurait pu ne pas l'engendrer, mais que sa génération a pour principe la volonté. » G. BARDY : Trinité, 1. La révélation du mystère : Ecriture et Tradition. DTC 15, 2, 1682.

² C'est la raison pour laquelle Marius Victorinus n'accepte pas que l'on exprime le mystère de la Sainte Trinité par la formule : une substance, trois Personnes. Non enim oportet dicere, nec fas est dicere, unam esse substantiam, tres esse Personas. Adv. Ar. 1, 41 PL 8, 1072. Il ne fait pourtant aucun doute que ces Personnes sont consubstantielles et ont donc bien une seule substance, comme Victorin lui-même le reconnaît : Sed quoniam cognoscere, hoc est, scire ipsius Dei, ipsum quod est ei esse, hoc est, substantiam ejus : idcirco nullus cognoscit Deum, nisi substantiam eamdem habens Filius, et habens ab eo. Adv. Ar. 1, 15 PL 8, 1049. Cf. Adv. Ar. 1, 16 PL 8, 1050.

³ Omnis enim voluntas progenies est... Sic igitur voluntate Patris, voluntas apparuit ipse Λόγος Filius : est igitur Dei voluntas Λόγος cum ipso qui semper est, et ad ipsum ipsa voluntas filiatio est : Pater ergo, cujus est voluntas, Filius autem voluntas est, et voluntas ipse est Λόγος : Λόγος ergo Filius. Adv. Ar. 1, 31 PL 8, 1064. Christus ist der geformte Wille des Vaters, ist also wesentlich von ihm nicht zu trennen, sondern stellt selbst sein eigentlichstes Wesen dar. Der Sohn gehört also ontologisch zum Vater als die Substanziierung und Determinierung des väterlichen Seins, das sich im Sohn als Willen demonstriert. E. BENZ : Marius Victorinus und

Les deux façons d'envisager la génération divine amènent donc Marius Victorinus à concevoir le Fils comme « l'actuation de la puissance active qu'est le Père ¹ ». C'est ainsi que le Verbe est consubstantiel au Père et aussi inférieur à lui. Ils sont égaux, puisque tout ce qu'a le Père, le Fils l'a pareillement ². Mais le Père est supérieur, puisqu'il est la source de tout ce qu'est le Fils ³.

« Les origines de cette théorie ne sont pas douteuses. Victorin s'inspire de la philosophie de Plotin, et il se représente les rapports du Père et du Fils exactement d'après le modèle des relations entre l'Un et le *voûç*. Le Père est l'absolu, l'inconditionné, l'être transcendant qui semble n'avoir ni attribut, ni détermination quelconque, inconnaissable, invisible. Le Fils est ce par quoi le Père se conditionne, se précise, se détermine, se limite en quelque sorte, se met en relations avec le fini, devient connaissable et tombe sous notre étreinte. Le Père est la substance, le Fils est la vie ; le Père est le surêtre, le Fils l'être tout simplement ⁴. »

Quant au Saint-Esprit, il ne faut pas nous attendre à trouver à son

die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, 79. Benz (op. cit., 341) relève que déjà selon saint Athanase, le Fils est Verbe, Sagesse, Volonté du Père. Orat. contra Arian. 3, 63 PG 26, 456-457.

¹ J. TIXERONT : Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne 2, 6^e éd. Paris 1921, 269.

² Selon l'exégèse courante du IV^e siècle, Victorin voit une affirmation de cette égalité, consubstantialité, dans le récit de la création de l'homme. L'âme humaine, et elle seule, est créée à l'image de Dieu, c'est-à-dire du Père et du Fils : elle est non image, mais à l'image, car le Verbe seul est Image. Adv. Ar. 1, 20 PL 8, 1053-1054. Voir plus loin : p. 78, note 4.

³ Et quod non diceret « me major est Pater » (Jo. 14, 28), nisi fuisset aequalis : accedit etiam, si totus ex toto, et lumen ex lumine, et si omnia quae habet Pater dedit Filio : omnia autem sunt et substantia, et potestas, et dignitas, aequalis Patri, sed major Pater : quod ipse dedit ipsi omnia, et causa est ipsi Filio ut sit, ut isto modo sit. Ad hoc autem major, quod actio inactuosa : beator enim quo sine molestia, et impassibilis, et fons omnium quae sunt, requiescens, a se perfecta ; et nullius egens : Filius autem ut esset, accepit, et in id quod est agere, ab actione procedens, in perfectionem veniens, motu efficitur plenitudo. Sed quoniam in ipso, et in ipsum, et per ipsum gignuntur omnia ; semper plenitudo, et semper receptaculum est, quia ratio et impassibilis et passibilis. Ergo aequalis et inaequalis : major igitur Pater. Adv. Ar. 1, 13 PL 8, 1047. Victorin rejoint donc saint Hilaire dans l'explication du Pater major me est. Voir plus haut : p. 60, note 3.

⁴ G. BARDY : Trinité, 1. La révélation du mystère : Ecriture et Tradition. DTC 15, 2, 1683. « A comparer surtout les conjectures de Plotin sur la vie intime de Dieu : l'Un se connaît et s'aime en quelque sorte, „quasi-connaissance et similia-mour que Plotin n'a point entendu ériger en hypostases et qui ne sont donc aucunement une ébauche même lointaine de la Trinité". Victorin veut aller jusqu'à la Trinité. » P. SÉJOURNÉ : Victorinus Afer. DTC 15, 2, 2909. Cet auteur cite ici R. ARNOU : Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris 1921, 138, note 1.

sujet un long enseignement dans l'*Adversus Arium* ¹. Marius Victorinus ne parle, au fond, que d'une seule procession, selon la doctrine de Plotin. Lorsque sa foi l'oblige à parler d'une troisième Personne divine, il double le terme de la procession, distinguant le terme produit en tant que Vie, c'est-à-dire le Fils, et le terme produit en tant qu'Intelligence, et c'est le Saint-Esprit ².

Voilà comment le rhéteur converti trouve en Dieu les catégories suprêmes de l'être : *esse*, *vivere*, *intelligere* ³. C'est la « Trinité métaphysique ⁴ » qui revient à chaque page et qui se compose des trois concepts les plus parfaits et les plus lumineux qu'on peut se faire de Dieu ⁵.

* * *

¹ Les nécessités de la controverse obligent l'auteur à insister sur les rapports du Père et du Fils, et Victorin ne veut sans doute pas répéter ce que contenait son ouvrage, aujourd'hui perdu, sur la Trinité. Voir plus haut : p. 71, note 5. Comme le Saint-Esprit n'intervient que très peu dans les textes conservés traitant notre sujet, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'article de P. SÉJOURNÉ : *Victorinus Afer*. DTC 15, 2, 2887-2954.

² *Quoniam autem diximus unam motionem et eandem et Λόγον et Sanctum Spiritum, Λόγον in eo quod vita est : Sanctum Spiritum quod est esse cognoscentiam, et intelligentiam esse*. Adv. Ar. 1, 58 PL 8, 1084. « Sans doute Victorin, dans les mêmes passages, essaie-t-il de se mettre en règle avec le dogme ; mais le modalisme dont il avait su se défier en parlant du Père et du Fils, se cache ici à l'état larvé à propos des relations du Fils et de l'Esprit-Saint. » P. SÉJOURNÉ : *Victorinus Afer*. DTC 15, 2, 2926. On peut dire que le Saint-Esprit est le lien unissant le Père et le Fils, comme notre auteur le proclame notamment dans des hymnes en l'honneur de la Sainte Trinité. Hymn. 1 PL 8, 1139 ; 3 PL 8, 1146. Mais attention, le Saint-Esprit est alors considéré comme mère de Jésus : *Natus est Filius, Λόγος qui sit, hoc est vita virtute patria, generante intelligentia, hoc est quod esse omnium quae sunt, veluti aeternum fontem*. Non fallitur ergo, si quis subintellegerit Sanctum Spiritum matrem esse Jesu. Adv. Ar. 1, 58 PL 8, 1084. « C'est uniquement d'après ce diagramme que le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils. » P. SÉJOURNÉ : *Victorinus Afer*. DTC 15, 2, 2926.

³ *Λόγος igitur quae sunt, quaeque esse possunt, quaeve esse potuerunt, veluti semen ac potentia existendi, sapientia ac virtus omnium substantiarum de Deo ad actiones omnes, Deus potentia Patris actusque, quo Filius ipse cum Patre unus Deus est*. Etenim cum istae existentiae viventes intelligentesque, animadvertamus haec tria, *esse, vivere, intelligere*, ita tria esse, ut unum semper sint, atque in eo quod est esse. Adv. Ar. 3, 4 PL 8, 1101. Cette analogie est étudiée par E. BENZ : *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, 139-144, qui conclut : *Das ist ganz plotinisch gedacht*. All diese Ideen haben ihre direkte Voraussetzung in der plotinischen Deutung der Hypostasierung des Nus, zu deren Bestimmung er ebenfalls von einer genauen Analyse der visio ausgeht.

⁴ P. SÉJOURNÉ : *Victorinus Afer*. DTC 15, 2, 2919. On remarquera qu'il est question de l'être lui-même, et non de psychologie. Voir plus haut : p. 72, note 3. Cette trinité métaphysique est une transposition de la triade de Porphyre : *substantia, vita, intelligentia*. P. SÉJOURNÉ : *id.*

⁵ *Omne enim quod ibi simplex, et hoc Deus – quod lumen, quod optimum –*

La perspective plotinienne de Victorin, pour qui le Verbe « actue » l'acte qu'est le Père, décide de la conception des théophanies : bien qu'étant invisible comme le Père dont il est l'égal¹, c'est toujours le Fils qui s'est manifesté dans l'Ancien Testament. En annonce de son incarnation, il s'est montré aux Patriarches et aux Prophètes de façon sensible, sous forme humaine². Notre auteur ne s'attarde pas, cependant, à cette question qui ne l'intéresse guère.

Le problème des missions divines retient davantage son attention. Même dans la mission, il n'y a jamais séparation entre le Père et le Fils, qui demeurent toujours l'un dans l'autre³. En effet, la procession du Fils ne l'éloigne pas du Père qui l'engendre : or, dire que Dieu envoie son Fils, c'est dire que Celui-ci procède de Dieu⁴. Du reste, si l'on veut se baser sur la mission et l'obéissance du Fils pour argumenter contre sa consubstantialité avec le Père, qu'on entende cela du Verbe incarné et ainsi l'immutabilité du Verbe et son égalité avec le Père ne seront pas mises en péril⁵. L'*Adversus Arium* ne contient donc guère d'éléments nouveaux sur les missions. Mais il ne donne pas toute la pensée de Victorin à ce sujet⁶. Pour la connaître, il faut prendre les commen-

quod existentia, quod vita, quod intelligentia. Adv. Ar. 3, 1 PL 8, 1098. Outre cette analogie, qui se réalise en Dieu et chez nous, bien que différemment, et annonce celles que développera saint Augustin, Marius Victorinus donne des comparaisons pour suggérer le grand mystère. S'il reprend les comparaisons traditionnelles de lumière, de source, en les pliant à son système philosophique, il trouve cependant que l'exemple type est fourni par la vision, et saint Augustin utilisera cet exemple dans son traité sur la Trinité. De Trin. 11, 2, 2 PL 42, 985. Cf. P. HENRY : *The Adversus Arium* of Marius Victorinus. *The Journal of Theological Studies* 1950, 42-55.

¹ Adv. Ar. 3, 11 PL 8, 1107. Hymn. 3 PL 8, 1144. On trouvera l'analyse de cette hymne dans E. BENZ : *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, 131 sq.

² Adv. Ar. 1, 26 PL 8, 1060 ; 4, 32 PL 8, 1136 où il est notamment question d'Abraham et de Jacob, à propos de Jo. 8, 56.

³ Adv. Ar. 1, 5 PL 8, 1043. Dans une hymne sur la Sainte Trinité, Marius Victorinus exprime cette non-séparation dans la mission en reprenant la comparaison du fleuve et de la source :

Simul missus, mittenti par, et fons tamen manans, semper

Discurrit, spargens vitas, missus ut flumen Filius. De Trin. hymn. 1 PL 8, 1141.

⁴ Quod Christus et a Patre processit, hoc est, quod Deus ipsum misit, hoc est, a Deo processit. Adv. Ar. 1, 14 PL 8, 1048. Ici « processit » indique d'abord la mission, et pourtant la procession n'est pas absente ; voir plus bas : p. 77, note 4.

⁵ Adv. Ar. 1, 46 PL 8, 1076.

⁶ Il y a encore la mission du Saint-Esprit. Que l'Esprit soit par le Fils, Victorin en voit une preuve dans sa mission par le Fils. Quod a Christo Spiritus Sanctus : « Insufflavit Christus et dixit : Accipite Spiritum Sanctum » (Jo. 20, 21). Adv. Ar. 1, 15 PL 8, 1049. Cependant c'est aussi le Père qui l'envoie, puisque le Père fait ce que fait le Fils. Adv. Ar. 3, 15 PL 8, 1110.

taires sur les Épîtres de saint Paul¹. Le Père et le Fils demeurent l'un dans l'autre. Il n'y a donc pas d'opposition entre ce qu'ils veulent : lorsque le Père envoie le Fils, Celui-ci s'anéantit lui-même². C'est pourquoi la mission manifeste l'autorité de Celui qui envoie et l'obéissance de l'Envoyé³. Cela revient à dire que la mission nous révèle la procession. En effet, commentant le célèbre passage où saint Paul parle de l'obéissance du Christ jusqu'à la mort de la Croix, d'où son exaltation et son nom au-dessus de tout nom, Marius Victorinus écrit : « Comme s'il ne convenait pas qu'il reçût le nom de Fils avant sa mission ! En quoi nous voyons, du fait de cette mission, que l'un est Père et l'autre Fils⁴. »

Quant aux missions invisibles, Marius Victorinus en parle à propos de l'Épître aux Galates. Dieu envoie son Fils dans les croyants qui deviennent à leur tour fils. En outre, le Saint-Esprit leur est envoyé pour qu'ils reconnaissent le Père : ils l'ont davantage à mesure qu'ils avancent dans cette connaissance⁵. Le Christ, parce qu'il connaît Dieu, est appelé le Verbe de Dieu. Lorsque nous le recevons, à notre tour nous connaissons Dieu, de sorte que nous sommes verbes, nous aussi : c'est ainsi que nous devenons des fils connaissant le Père et criant : Abba, Père⁶. Les missions invisibles du Fils et du Saint-Esprit sont donc en rapport avec notre sanctification intérieure. Lorsqu'elles ont lieu, nous connaissons le Père : elles sont, ainsi, cause de notre connaissance de

¹ « ouvrages où l'influence du néoplatonisme ne se fait presque plus sentir ». P. HENRY : Plotin et l'Occident, Louvain 1934, 47.

² In Epist. ad Phil. 2, 6-8 PL 8, 1208.

³ In Epist. ad Phil. 2, 6-8 PL 8, 1209. Nous retrouvons ici la doctrine de saint Hilaire. Voir plus haut : p. 62, note 1.

⁴ Ac propterea quasi non conveniat, ut tunc Filii nomen acceperit, sed posteaquam missus. In quo intelligimus jam, ex eo quod missus est, illum esse Patrem et hunc Filium. In Epist. ad Phil. 2, 9-11 PL 8, 1210.

⁵ Est ergo a Deo missus Filius Jesus Christus, in quem credunt, qui credunt, atque efficiuntur filii Dei : mittiturque in eos a Deo Spiritus Filii, id est Spiritus Sanctus, ut jam properent, ad Patrem festinent, clament quodammodo interiore sanctificatione et interiore voce. Quid clamant, ipse subjungit : Clamant : « Abba, Pater » (Gal. 4, 6). Habent Spiritus verba et magis habent cum cognoscentiam Patris capiunt. In Epist. ad Gal. 2, 4, 4 PL 8, 1178.

⁶ Ergo Christus quia cognoscit Deum, Dei Verbum est ; et Spiritus quia Christus nobis datur, dat nobis cognitionem Dei per ipsum se : inde fit ut et nos verbum simus, et in Christum et in Deum, et idcirco clamemus cognitores. Cognitor autem cum est ipsius cogniti, fit ut cognitum Pater sit, cognitor Filius. Quod si ita est, merito cum cognoscimus per Jesum Patrem, ex cognitione verbum ipsius efficimur : ac propterea filii inde clamamus : « Abba, Pater ». In Epist. ad Gal. 2, 4, 4 PL 8, 1179. Cette doctrine est déjà développée un siècle plus tôt par Origène. G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 178 et 180.

Dieu et de notre ressemblance au Verbe, faisant de nous des fils et même des verbes.

Ici, nous touchons la doctrine de l'image, d'après laquelle Marius Victorinus proclame notre âme écho de la Voix de Dieu ¹. L'Écriture enseigne que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ². Notre rhéteur pense qu'il est alors question de la création de l'âme ³ et distingue l'image naturelle et la ressemblance surnaturelle. La véritable Image de Dieu, c'est le Verbe. L'âme est faite selon l'image en ce qu'elle est raisonnable ⁴. Par conséquent, l'image créée est la substance même de l'âme où Victorin retrouve la trinité métaphysique *esse-vivere-intelligere* ⁵, réplique de la Trinité divine ⁶. Quant à la ressemblance, elle concerne l'agir. Chez le Verbe, il n'y a pas à distinguer l'image et la ressemblance du Père, car le Verbe est Dieu : donc en lui l'être et l'agir sont un. Mais ils sont distincts chez nous, d'où la nécessité de parler séparément de l'image et de la ressemblance. Si l'âme se laisse guider par sa raison, spécialement lorsque celle-ci est illuminée par la foi, elle ressemble à Dieu, telle qu'elle aurait dû être sans le péché d'Adam ⁷. La ressemblance de l'âme avec Dieu est donc spécialement d'ordre surnaturel (pour employer une expression moderne). Elle atteint cette perfection lorsque l'âme regarde vers l'Esprit, car « la vision fait ici une véritable union ⁸ ». Au contraire, l'âme se ravale au-dessous d'elle-même si elle se tourne vers le monde inférieur. Pourtant même alors, tiraillée par ses passions sources d'abaissements et d'erreurs, elle garde dans son être des réserves de vie et d'intelligence qui pourront s'épanouir dans sa résurrection spirituelle, grâce à l'intervention de la source de vie et d'intelligence que sont le Fils et l'Esprit ⁹. Et c'est ainsi que,

¹ Adv. Ar. 1, 56 PL 8, 1083.

² Gen. 1, 26.

³ Adv. Ar. 1, 20 PL 8, 1054. Cf. Adv. Ar. 3, 6 PL 8, 1102-1103. Nous retrouvons ici les idées d'Origène. Comme le grand Alexandrin, le rhéteur africain admet la préexistence des âmes et leur chute en ce monde. P. SÉJOURNÉ : Victorinus Afer. DTC 15, 2, 2933-2935.

⁴ Le Verbe est Ratio, l'âme rationalis. Adv. Ar. 1, 20 PL 8, 1054.

⁵ Adv. Ar. 1, 63 PL 8, 1087.

⁶ Adv. Ar. 1, 64 PL 8, 1088.

⁷ Adv. Ar. 1, 20 PL 8, 1054.

⁸ Visio enim ibi unitio est, dit Marius Victorinus en vrai disciple de Plotin. Adv. Ar. 1, 61 PL 8, 1086. L'âme est envoyée ici-bas comme témoin du Témoin qu'est le Christ. Adv. Ar. 1, 56 PL 8, 1083.

⁹ Istitis igitur existentibus, ista patientibus, manet anima juxta substantiam, custodiens in semine motionis potentiam vitae et intelligentiae, qua semper manente vita et intelligentia accenditur, magis autem erigit, si in fontanam Vitam, hoc est in Christum, et in fontanam Intelligentiam, hoc est in Sanctum Spiritum, resurgit resuscitata anima. Adv. Ar. 1, 32 PL 8, 1065.

selon Marius Victorinus, les missions invisibles sont en relation avec l'image de Dieu en nous.

*D. Les évêques de Brescia*¹

Filastrius est l'auteur d'un catalogue des principales hérésies, *Diversarum hereseon liber*, composé en 383-384². Saint Augustin, qui a connu Filastrius à Milan avec saint Ambroise³, utilise notamment ce livre pour rédiger son *De haeresibus ad Quodvultdeum*, en 428. La quatre-vingt-treizième hérésie notée par l'évêque italien est celle de ceux qui divisent Dieu en trois parties, disant que la substance divine a trois formes et est composée. Contre eux, il argumente à partir des missions divines. En Dieu il y a non trois parties, mais trois véritables Personnes. En effet autre est Celui qui envoie, autre son Envoyé. « Il y a donc une vraie Personne du Père qui a envoyé le Fils, une vraie Personne du Fils qui est venue du Père, et une vraie Personne de l'Esprit qu'ont envoyée le Fils et le Père⁴. » Mais chaque Personne a la même substance, la même divinité. Il n'y a donc pas à opérer des distinctions dans la nature divine qui est parfaitement simple⁵. C'est la Trinité tout entière qui est le Dieu immense, invisible, inénarrable⁶. A cause des

¹ Voisin de Brescia, le siège épiscopal de Vérone est occupé entre 362 et 371-372 par l'évêque *Zénon*. Celui-ci n'est pas un polémiste : c'est un pasteur – il nous en reste quelques sermons, appelés *Tractatus* – qui ne semble guère s'intéresser aux grands problèmes théologiques de l'heure. Pour lui, une preuve de la divinité du Verbe, c'est le pluriel utilisé par Dieu lors de la création d'Adam : faisons l'homme. *Tract.* 2, 1 PL 11, 387. Mais ce Verbe, qui sort de la bouche du Père comme Fils Unique, est proféré en vue de la création, puis de la Rédemption, et c'est pourquoi il est devenu visible : . . . *cujus (Dei) exore, ut rerum natura, quae non erat, fingeretur, prodivit Unigenitus Filius, cordis ejus nobilis inquilinus exinde visibilis necessario effectus, quia orbem terrae erat ipse facturus humanumque visitaturus genus, alias aequalis in omnibus Patri.* *Tract.* 2, 4 PL 11, 397. Quant à la sujétion du Fils, c'est une question d'amour filial, non de nécessité de nature : elle ne diminue donc en rien le Fils. *Tract.* 2, 6 PL 11, 406. Ainsi, la doctrine développée par Zénon de Vérone se rapproche de celle d'un auteur du III^e siècle plus que de celle de ses contemporains, postérieurs à l'intervention d'Arius. ² CSEL 38 XIII.

³ *Epist.* 222, 2 CSEL 57, 446 adressée à *Quodvultdeus*.

⁴ *Ergo est vera Persona Patris, quae misit Filium, et est vera Persona Filii, quae advenit de Patre, et est vera Persona Spiritus, quae a Filio et Patre missa est.* *Div. her. lib.* 93, 2 CSEL 38, 52.

⁵ . . . *ut in distinctione nominum ac trium Personarum non sit aliqua naturae diversitas.* *Div. her. lib.* 93, 3 CSEL 38, 53.

⁶ *Div. her. lib.* 93, 4 CSEL 38, 53. Cette affirmation nous montre que de plus en plus les théologiens occidentaux mettent l'unité divine à la base de leurs exposés sur la Trinité. Cela nous intéresse particulièrement pour la question des théophanies et de l'invisibilité des trois Personnes, et non du seul Père.

Personnes, on dit que le Père envoie le Fils et Celui-ci le Saint-Esprit, de peur qu'on ne tombe dans le sabellianisme, mais cela n'indique nullement une séparation de lieu, puisque le Fils est partout comme le Père et le Saint-Esprit¹. Les missions divines nous apprennent donc à la fois qu'en Dieu il y a véritablement trois Personnes égales, et que ces Personnes n'ont qu'une seule substance, une seule majesté, une seule puissance².

Ainsi, nous retrouvons ici à peu près la doctrine des missions telle que nous l'avons vue chez Eusèbe de Verceil. Filastrius, lui non plus, ne rapproche pas explicitement missions divines et image de Dieu en nous. Pour lui, l'image de Dieu est toute âme humaine, par conséquent même celle d'un païen, d'un Juif ou d'un hérétique³. Mais il y a encore la ressemblance divine qui, elle, ne se rencontre que chez les saints et les Chrétiens⁴ : c'est qu'elle provient de la foi en la Sainte Trinité et d'une vie vertueuse⁵.

* * *

Successeur de Filastrius sur le siège de Brescia, *Gaudentius*⁶ est l'auteur de petits Tractatus. Le quatorzième est intitulé : De promissione adventus Paracliti. La venue du Saint-Esprit ne signifie pas plus que l'ascension du Fils que ces Personnes quittent un lieu pour commencer d'être dans un autre, puisque Dieu est partout⁷. Les missions nous indiquent simplement la distinction des Personnes divines, mais aucune des trois ne serait Dieu, si dans la mission Celle qui envoie se trouvait séparée de son Envoyé, car Dieu est omniprésent⁸. Par conséquent, si les missions nous sont révélées, c'est pour notre bien à nous : « L'intelligence humaine ne pourrait pas saisir que le Père est Père, le Fils Fils, et le Saint-Esprit Saint-Esprit, si elle ne l'apprenait de la dénomi-

¹ Div. her. lib. 93, 5-7 CSEL 38, 53.

² Sed ut Patris veram Personam, et Filii talem qualem Patris, et Sancti Spiritus sicut Filii, veram credamus Personam harumque trium Personarum unam qualitatis substantiam, majestatem et potentiam cognoscamus, haec ita docere dignatus est. Div. her. lib. 93, 7 CSEL 38, 53-54.

³ Ideoque imaginem Dei animam omnium paganorum, Judaeorum, hereticorum, et omnium hominum dici posse. Div. her. lib. 137, 5 CSEL 38, 107-108.

⁴ Div. her. lib. 137, 5 CSEL 38, 108.

⁵ Similitudo itaque ex fide sanctae Trinitatis et vita bona et opere sequenti inesse ostenditur. Div. her. lib. 137, 9 CSEL 38, 108.

⁶ consacré évêque avant la mort de saint Ambroise, donc avant 397, et mort après 406. CSEL 68 IX.

⁷ Tract. 14, 5 CSEL 68, 125-126.

⁸ Tract. 14, 10 CSEL 68, 127.

nation d'Envoyant et d'Envoyé. Et d'un autre côté, elle ignorerait qu'il n'y a qu'une seule divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, si elle ne lisait pas que l'Envoyé n'est en aucune façon séparé de Celui qui l'envoie ¹. » Cette conclusion est la principale contribution de Gaudentius à l'étude des missions divines : les théologiens latins prennent de plus en plus conscience de l'importance des missions pour notre connaissance du mystère de la Sainte Trinité, ce que saint Augustin développera à plus d'une reprise.

Un diacre, nommé Paul, avait demandé des explications sur le « Pater major me est ² », ce qui nous montre que ce texte faisait encore difficulté, malgré les explications déjà données par les auteurs catholiques. Dans sa réponse, Gaudentius affirme d'abord l'unité foncière du Père et du Fils : « Mon Père et moi, nous sommes un. » Ce n'est donc pas entre les Personnes divines qu'il faut chercher, comme les Ariens, une infériorité. Mais il faut regarder le Verbe incarné : il y a en lui deux natures ³. C'est ainsi que le Christ est sous un rapport l'égal du Père, et sous un autre son inférieur ⁴.

E. Les Lucifériens

Lucifer de Cagliari était un des champions de la foi de Nicée, aux côtés d'Athanase et d'Eusèbe de Vercell. Son défaut fut de confondre orthodoxie et sévérité disciplinaire, au point de refuser, au synode d'Alexandrie de 362, les mesures d'indulgence envers les Ariens convertis et de se trouver, ainsi, à la tête d'un groupe rigoriste. Et pourtant, ces mesures de clémence avaient été décidées sous l'impulsion de saint Athanase lui-même !

On ne saurait donc trouver dans les écrits du bouillant évêque la moindre compromission avec l'hérésie. Il combat surtout la thèse sui-

¹ Cum igitur nusquam desit Divinitas Trinitatis, dispensatio salutis nostrae est, quod mittens praedicatur et missus. Aliter enim credere mens humana non caperet Patrem Patrem esse et Filium Filium et Spiritum Sanctum Spiritum Sanctum, nisi distinctionem disceret ex nuncupatione mittentis ac missi. Et rursus unam Divinitatem non agnosceret Patris et Filii et Spiritus Sancti, nisi missum legeret a mittente nullatenus separari. Tract. 14, 12 CSEL 68, 128. Cela ne va cependant pas contre cette autre vérité de notre foi, à savoir que le Verbe seul s'est incarné, et non le Père et le Saint-Esprit. Tract. 14, 13 CSEL 68, 128.

² Jo. 14, 28.

³ Duplex est in Christo substantia. Tract. 19, 4 CSEL 68, 164.

⁴ Ea igitur ratione ipse, qui ex persona Dei dixerat : « Ego et Pater unum sumus » (Jo. 10, 30), ex persona suscepti hominis dicit : « Quia Pater major me est » (Jo. 14, 28). Tract. 19, 18 CSEL 68, 168.

vante : le Père n'est pas un véritable père, puisque le Fils est créé « ex nihilo » ; il y eut donc un temps où le Fils n'était pas et par conséquent le Fils n'est pas immuable. C'est pourquoi l'évêque sarde défend la parfaite immutabilité du Fils. Le Verbe est aussi éternel que Celui dont il est le Fils. Il a, certes, été envoyé sur terre lorsqu'il a pris une nature humaine, mais, même alors, il n'a pas perdu son immutabilité ¹.

* * *

Successeur de Lucifer de Cagliari à la tête du groupe schismatique, l'évêque espagnol *Grégoire d'Elvire* est l'auteur du *De fide orthodoxa*, traité que saint Augustin cite sous le nom de Grégoire de Nazianze ², et qui a, en outre, circulé sous les noms de Phoebeadius, d'Ambroise et de Vigile de Thapse. C'est aussi l'évêque d'Elvire qui a composé les vingt petits commentaires de l'Écriture Sainte connus comme *Tractatus Originis*, parce qu'on les a attribués un certain temps à Origène ³.

L'auteur espagnol expose comment les Ariens argumentent à partir des théophanies : ils soutiennent que le Fils a souvent apparu dans l'Ancien Testament, et sous diverses formes, pour conclure que le Verbe n'est pas immuable et, par conséquent, consubstantiel au Père ⁴. La première réponse à donner, c'est que l'on a vu le Fils non tel qu'il est comme Dieu, mais de façon accessible à un homme. Ainsi, Grégoire d'Elvire ne doute même pas que les théophanies puissent être le fait de Quelqu'un d'autre que du Fils : c'est bien le Verbe qu'elles manifestent, toute la question étant de savoir comment. Or la puissance divine du Verbe est telle qu'il peut se manifester à son gré sous diverses apparences, sans que cela modifie en quoi que ce soit sa substance qui demeure toujours identique, parfaitement immuable. Déjà les anges, lorsqu'ils apparaissent aux hommes, le font souvent en empruntant des apparences humaines, et pourtant cela ne leur fait nullement perdre leur condition angélique et ne change pas leur substance. A fortiori,

¹ De s. Athan. 1, 33 CSEL 14, 124-125.

² S. August. Epist. 148, 4, 15 CSEL 44, 345 et De fide orth. 8 PL 20, 46-47. B. ALTANER : Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Quellenkritische Untersuchungen. Revue bénédictine 1951, 54-55.

³ Ces *Tractatus* ont été publiés en 1900 sous le nom d'Origène par P. Batiffol en collaboration avec A. Wilmart. Mais on reconnut qu'il s'agit d'un original latin et dom Morin proposa le nom de Grégoire d'Elvire. Finalement dom Wilmart se rallia, en 1906, à cette opinion communément admise de nos jours. A. C. VEGA : SEHL 12-14, XIX-XX.

⁴ De fide orth. 8 PL 20, 45 dont le texte est cité plus haut : p. 12, note 1.

le Verbe Créateur peut-il faire ce qu'il permet aux anges¹ ! Aussi, les Pères de l'Ancien Testament ont-ils vu non le Verbe tel qu'il est, Dieu, mais des symboles annonçant les grands mystères à venir, car il est impossible de voir le Verbe avant son incarnation. C'est ainsi, par exemple, que le Verbe s'est montré à Abraham sous forme humaine², à Jacob sous forme d'ange et sous forme d'homme³, à Moïse sous forme de feu⁴, au peuple d'Israël le jour dans la nuée et la nuit dans la colonne de feu⁵. Lorsque l'Écriture l'appelle Ange – ainsi lors de la vision d'Agar – c'est pour indiquer son rôle de Messager du Grand Conseil, ce qui nous montre que contrairement aux allégations de Praxéas et de Sabellius, il y a vraiment à distinguer le Père et le Fils. Mais cet Ange est aussi appelé Dieu, car malgré la distinction des Personnes il n'y a qu'une seule nature divine⁶. Par conséquent, puisque dans toutes les théophanies le Verbe s'est manifesté non en lui-même, mais à travers des formes créées, les Anciens n'ont jamais vu Dieu lui-même⁷, pas même Moïse à qui l'apparition enseigne qu'un homme ne peut voir la face de Dieu et vivre⁸. Il s'ensuit que les théophanies de l'Ancien Testament ne détruisent pas l'invisibilité du Fils⁹.

C'est aussi ce qui se passe dans l'Incarnation. Celle-ci ne modifie en rien la condition divine du Verbe, toute la réalité nouvelle se trouvant

¹ Nam si angeli in figura hominum saepe sunt visi, et tamen aliud non sunt quam quod se esse norunt, neque substantiam mutant cum formam humani corporis sumunt ; quanto magis ipse Dominus noster, qui omnia fecit, qui ipsis angelis, ut hoc possent, sua institutione concessit ? De fide orth. 8 PL 20, 46.

² A Mambré (cf. Gen. 18, 1 sq.), Abraham a vu le Fils, puisque Jésus lui-même dit que le patriarche a vu son jour (cf. Jo. 8, 56). Quant aux deux compagnons du visiteur, ce sont Moïse et Elie, les personnages de la Transfiguration (cf. Mt. 17, 1 sq.), qu'Abraham a vus par avance. Tract. 2 SEHL 12-14, 14-15.

³ Cf. Gen. 28, 13 sq. ; 32, 25 sq.

⁴ Cf. Ex. 3, 2.

⁵ Cf. Ex. 13, 21.

⁶ Et ideo Angelum nominavit, ut non Patris sed Filii Personam in hac pollicitatione monstraret. Deum vero eundem Angelum dixit, ut Dei Filium Deum esse ostenderet. Ac proinde et Angelus propter obedientiam paternae voluntatis dicitur, et Deus secundum naturam Patris, quia vere Deus est, nuncupatur. Tract. 3 SEHL 12-14, 30. On reconnaît là la doctrine de saint Hilaire. Voir plus haut : p. 56, note 6 ; p. 57, note 1.

⁷ Vides ergo per omnia, haeretice, characteres divinarum Scripturarum in honorem Dei patribus praeostensos, non tamen ipsum Deum ut est proprie revelatum. De fide orth. 8 PL 20, 47.

⁸ Ex. 33, 20 mentionné par De fide orth. 8 PL 20, 47.

⁹ Et tamen sic visus accipitur ut alicujus conspicabilis, ut dixi, materiae dispositione assumpta videretur, salva scilicet invisibilitate ejus, quam a conspectu omnium majestas interfusa seposuit. De fide orth. 8 PL 20, 47.

du côté de la nature humaine assumée¹. Même alors, on ne voit pas le Verbe tel qu'il est en lui-même, quoique ce soit bien le Verbe qu'on voie. La mission visible du Fils n'est donc pas un signe d'un amoindrissement ou d'un changement de sa condition de Dieu. De même, le Saint-Esprit que nous envoie le Verbe comme Protecteur et Sanctificateur, ce n'est pas un inférieur du Verbe, puisqu'ensemble ils n'ont, tous deux, qu'une seule substance². Si le Saint-Esprit a été envoyé sur Jésus au Jourdain, c'est pour manifester que le Christ est la source des biens, qui nous communique cet Esprit au moment du baptême³. Ce n'est, toutefois, pas de façon uniforme que le Saint-Esprit nous est donné ; au contraire, cela dépend de notre disposition personnelle et de notre foi : plus elles sont grandes, plus nous recevons l'Esprit, de même que la quantité d'eau puisée dans un grand fleuve dépend de la grandeur du récipient⁴.

Le premier Tractatus est un commentaire de la parole de la Genèse sur la création de l'homme à l'image de Dieu⁵. Grégoire d'Elvire comprend cette parole de l'homme intérieur, c'est-à-dire de l'âme, par opposition à l'homme extérieur ou mortel. Il distingue l'image qui concerne l'être, et la ressemblance qui regarde l'agir⁶. L'image consiste dans le fait que, comme Dieu, l'âme est invisible, immortelle, intellectuelle⁷. Quant à la ressemblance, elle se trouve dans l'imitation de la perfection divine et de l'exemple du Christ. Elle est donc supérieure à l'image,

¹ Sic et cum hominem induere dignatus est, non labem aeternitati intulit ut spiritum in carnem mutaret, sed ut suscepto homine immortalitatem atque aeternitatem coelestis vitae praestaret. De fide orth. 8 PL 20, 47. Voir aussi id. 8 PL 20, 48.

² De fide orth. 8 PL 20, 49.

³ Proinde necesse fuit ut prius ad illum hominem, quem Dei Sermo induerat, Spiritus Sanctus adveniret (cf. Mt. 3, 16), et sic per ipsum quasi de fonte virtutum ad nos quoque distributa ejusdem Spiritus Sancti gratia redundaret, quia nec poterat in humano corpore tanta virtus Paracliti Spiritus habitare, nisi prius assuefactus fuisset in carne Filii Dei pausans : ut, dum ille ad Filium Dei venire consuesceret, jam inde maneret in homine atque in omnem carnem baptizatam in Christo discurreret. Tract. 20 SEHL 12-14, 202.

⁴ Ut enim magno et immenso flumine si quis aquam hauriret, tantum utique hauriet quantum vas quod tulerit capit, ita et sensus hominis tantum percipiet Spiritum, quantum ipse pro habitu suo et fide capere et haurire voluerit. Tract. 20 SEHL 12-14, 201.

⁵ Gen. 1, 26.

⁶ Diximus enim imaginem in persona esse, similitudinem vero in factis. Tract. 1 SEHL 12-14, 8. C'est pourquoi pour désigner l'homme, Grégoire utilise l'expression « imaginem personalem ». Tract. 1 SEHL 12-14, 9.

⁷ Tract. 1 SEHL 12-14, 7.

parce que plus proche de Dieu, mais plus fragile aussi, puisqu'on peut la perdre ¹. Cette interprétation du texte de la Genèse est donc la même que celle de Marius Victorinus ², mais, contrairement au rhéteur africain, l'évêque espagnol ne rapproche pas cette doctrine et la question des missions divines.

3. Saint Ambroise

Ce prince de l'Eglise est un auteur fécond dont les œuvres sont plus originales qu'on ne l'a dit parfois. Et surtout, nul n'ignore l'importance prise par l'évêque de Milan dans l'existence de saint Augustin qui gardera toute sa vie la plus grande vénération pour celui qui l'a baptisé, et citera ses travaux à plusieurs reprises. Il est donc nécessaire de bien déterminer les positions théologiques au moment où le Docteur d'Hippone va commencer ses recherches.

A. *La question des théophanies*

« Quoi de si clair que la doctrine de l'unité de nature de Dieu le Fils et de son Père ³ ! » L'exclamation de saint Ambroise, le lecteur de ses livres peut la faire sienne : pas l'ombre d'un doute possible sur la foi du grand évêque en l'égalité parfaite et la consubstantialité des Personnes divines. C'est ainsi, en particulier, que le Fils est invisible comme le Père ⁴. Par conséquent, le Dieu que personne n'a jamais vu, ce n'est pas seulement le Père, c'est également le Fils : « Ecoutons donc le Père, car le Père est invisible. Mais le Fils aussi est invisible selon sa divinité, car personne n'a jamais vu Dieu. Donc, puisque le Fils est Dieu, on ne voit pas le Fils en tant que Dieu ⁵. » Cette affirmation est évidente pour

¹ Tract. 1 SEHL 12-14, 8.

² Voir plus haut : p. 78, notes 4 et 7.

³ De patriarch. 4, 18 CSEL 32 II, 134. Cette unité est notamment enseignée par le Deutéronome : « Ecoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est l'unique Dieu » (Deut. 6, 4). De fide 1, 1, 6 PL 16, 530 ; 1, 3, 23 PL 16, 533.

⁴ Par exemple De incarn. dom. sacram. 3, 22 PL 16, 824 où Ambroise affirme que non seulement le Fils, mais aussi le Saint-Esprit sont invisibles secundum naturam suam : aussi le premier a-t-il pris une nature corporelle, tandis que le second s'est manifesté in specie, sicut columba. Même rapprochement des deux Personnes dans Expos. Evang. sec. Lc. 2, 94 CSEL 32 IV, 96. On sait que pour les Ariens, l'Esprit est inférieur au Fils. Ambroise se place sur leur terrain pour décocher un argument ad hominem : comment dire le Fils visible dans sa divinité, puisque même l'Esprit ne l'est pas ! De Sp. S. 1, 4 58 PL 16, 718.

⁵ Audiamus ergo Patrem ; invisibilis enim Pater. Sed et Filius invisibilis secundum divinitatem : « Deum, enim, nemo vidit unquam » (Jo. 1, 18). Cum ergo Filius

quiconque sait que le Père et le Fils ont la même nature invisible¹. Elle l'est aussi pour ceux qui comprennent ce que signifie pour le Fils être l'Image du Père².

Et alors, qui donc s'est manifesté dans les théophanies de l'Ancien Testament ? C'est le Fils : c'est lui qui a été vu par Adam³, par Abraham⁴, par Moïse⁵. Les Ariens ont tort d'en conclure que le Fils est inférieur au Père. En effet, d'une part les théophanies prouvent que le Verbe non seulement préexiste à son incarnation⁶, mais encore est véritablement Dieu⁷ à l'égal du Père⁸, et donc éternel⁹. D'autre part, il ne faut jamais oublier que le Verbe est parfaitement invisible dans sa

Deus, in eo utique quod Deus est Filius non videtur. Expos. Evang. sec. Lc. 2, 94 CSEL 32 IV, 96 cité par saint Augustin : Epist. 148, 2, 6 CSEL 44, 337. L'intérêt de ce passage, c'est le recours au texte de saint Jean comme preuve de l'invisibilité du Fils. Que de chemin parcouru depuis le temps, encore récent, où ce texte était considéré comme concernant seulement le Père ! Cela ne signifie nullement, par ailleurs, qu'Ambroise n'attribue jamais ce texte au Père, ainsi qu'on va le voir plus bas : p. 89, note 1.

¹ Hexaem. 2, 5, 19 CSEL 32 I, 58.

² Qualis ergo Deus, talis et Imago. Invisibilis Deus, etiam Imago invisibilis. Hexaem. 1, 5, 19 CSEL 32 I, 15. Saint Ambroise revient souvent sur cette doctrine, désormais courante, du Verbe-Image parfaitement semblable au Père-Modèle ; par exemple : Hexaem. 2, 5, 19 CSEL 32 I, 57 ; 6, 7, 41 CSEL 32 I, 232. De fide 1, 7, 48 PL 16, 539. De incarn. dom. sacram. 10, 112 PL 16, 845. Ce terme d'Image est un terme relatif : le Fils-Image signifie le Père, car on ne peut pas être image de soi-même. De fide 1, 7, 50 PL 16, 540.

³ In ps. 45, 13 CSEL 64, 339. De Sp. S. 1, 4, 55 PL 16, 718. Cf. Gen. 3, 8.

⁴ De Sp. S. 1, 4, 55 PL 16, 718. De Fide 2, 8, 72 PL 16, 575 : Abraham a vu le Fils, puisque Jésus dit que le patriarche a vu son jour et s'est réjoui (cf. Jo. 8, 56). Cette idée – qui aura son influence dans l'interprétation, par saint Ambroise, de la théophanie de Mambré, voir plus bas : p. 88, note 1 – se retrouvera chez *saint Paulin de Nole*. Pour celui-ci, aucun doute possible, à cause de la parole de Jésus : à Mambré (cf. Gen. 18, 1 sq.), Abraham a vu le Christ accompagné de deux anges. Epist. 13, 21 CSEL 29, 102 ; 23, 40 CSEL 29, 196.

⁵ In ps. 43, 15 CSEL 64, 232. De fide 1, 13, 83 PL 16, 548. De Isaac vel an. 8, 77 CSEL 32 I, 695. Cf. Ex. 3, 2 sq.

⁶ Desinant haeretici ex Virgine ei principium dare, qui, antequam nasceretur ex Virgine, videbatur. Expos. Evang. sec. Lc. 1, 25 CSEL 32 IV, 26.

⁷ Hic est ergo Deus Patriarcharum, hic Deus est Prophetarum. De fide 1, 13, 83 PL 16, 548.

⁸ Itaque accipe Christum secundum divinitatem minorem non posse dici. Ipse loquitur ad Abraham : « Per me ipsum juravi » (Gen. 22, 16). Ostendit autem Apostolus eum qui per se jurat, minorem esse non posse. De fide 2, 8, 71 PL 16, 574. Nous savons que déjà saint Hilaire utilisait les théophanies comme preuve de la véritable divinité du Fils ; voir plus haut : p. 57, note 5.

⁹ Est ergo Christus, et est semper ; qui enim est, semper est. Christus autem semper est, de quo dicit Moyses : « Qui est, misit me » (Ex. 3, 14). De fide 5, 1, 26 PL 16, 654. Même chose dans Hexaem. 6, 7, 41 CSEL 32 I, 233.

divinité et que, par conséquent, il se manifestait à nos pères non tel qu'il est en lui-même, mais grâce à des apparences d'emprunt pour signifier son rôle futur¹. La plupart du temps, on l'a vu sous une apparence humaine annonçant son incarnation² ; parfois aussi, il est apparu comme un ange³, parce qu'il est, lui-même, l'Ange du Grand Conseil⁴, mais c'est, là encore, une apparence et non la nature même du Christ qui, étant éternel, ne peut être mis sur le même plan que ses serviteurs⁵.

Cette théologie des théophanies – attribution traditionnelle au Verbe et retournement, à l'exemple de saint Hilaire, de l'argumentation arienne sur l'infériorité de Celui qui apparaît – n'a pas toujours été le fait de saint Ambroise, comme le manifestent les diverses interprétations de la théophanie du chêne de Mambré⁶ et surtout le traité sur le troisième Evangile.

Un peu plus de trois ans après sa conversion et son élévation à l'épiscopat, Ambroise traite pour la première fois de la vision d'Abraham. L'ami de Dieu a vu la Trinité en figure : ils sont trois à être reçus et un à être adoré par le patriarche, qui reconnaissait ainsi un seul Seigneur tout en sauvegardant la distinction des Personnes⁷. Les divers livres sur la Genèse, écrits à partir de 380, ramènent naturellement la même question, mais Ambroise est beaucoup moins affirmatif. Dans le *De Caïn et Abel*, il soutient qu'Abraham a vu le Fils, puisque Celui-ci l'a dit. Quant aux deux autres Personnes divines, plus mention de leur apparition. L'évêque de Milan se contente d'affirmer qu'Abraham a cru

¹ D'ailleurs, même incarné, le Verbe reste invisible dans sa divinité. *Explan. symb.* 4 CSEL 73, 6.

² *Ideo se demonstravit humanis aspectibus, quia venturus erat, ut ab omnibus videretur.* In ps. 43, 15 CSEL 64, 273. Voir aussi *De fide* 2, 8, 72 PL 16, 575.

³ *De fide* 1, 13, 80 PL 16, 547.

⁴ *De sacram.* 2, 2, 4 CSEL 73, 26. Cf. Is. 9, 6 juxta LXX.

⁵ *De fide* 2, 8, 64 PL 16, 573 ; 5, 1, 26 PL 16, 654.

⁶ Gen. 18, 1 sq.

⁷ *Abraham paratus hospitibus, fidelis Deo, impiger mysterio, promptus officio Trinitatem in typo vidit, hospitalitatem religione cumulavit, tres suscipiens, unum adorans, et Personarum distinctione servata unum tamen Dominum nominabat, tribus honorificentiam muneris deferens et unam significans potestatem. Loquebatur enim in eo non doctrina, sed gratia, et melius credebatur ille, quod non didicerat, quam nos qui discimus. Nemo enim typum falsaverat veritatis et ideo tres videt, sed unitatem veneratur.* *De excus. frat. sui Satyr.* 2, 96 CSEL 73, 302. Ce discours a été prononcé en février-mars 378. CSEL 73, 88*. Nous sommes en droit de penser que la source de l'évêque de Milan est alors Origène, car l'auteur alexandrin donne déjà l'interprétation trinitaire de la théophanie de Mambré. G. AEBY : *Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958*, 150, note 3. Kretschar monte plus haut et voit dans l'exégèse de l'évêque de Milan une influence de Philon. G. KRETSCHMAR : *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, 89.

en elles, puisqu'il a cru au Christ et qu'il est impossible de séparer les Personnes divines dans notre foi¹. Le De Abraham est encore réticent dans l'interprétation trinitaire. Certes, celui à qui Dieu apparaît voit la Trinité, car on ne peut recevoir une Personne divine sans recevoir les autres². Pourtant, il n'est plus question de manifestation de la Trinité elle-même : Abraham a donné l'hospitalité à Dieu et à ses anges³, car il pensait que Dieu était accompagné de deux de ses serviteurs⁴. Cette exégèse nouvelle ne fait cependant pas oublier l'interprétation strictement trinitaire, qui réapparaît dans le De Spiritu Sancto⁵.

Saint Ambroise revient une dernière fois sur le problème des théophanies dans son commentaire sur Saint-Luc, et saint Augustin invoquera longuement l'autorité de ce commentaire⁶. Dieu ne se manifeste pas nécessairement, car il n'est pas un être sensible. Tout dépend de sa volonté : il n'apparaît que lorsqu'il le veut, comme par exemple à Abraham. Par conséquent, la théophanie consiste dans la manifestation visible soudaine de Celui qui était déjà là de façon invisible⁷. C'est

¹ Tres videt, unum adorat... Ut scias autem quia et Abraham in Christum credidit : « Abraham, inquit, diem meum vidit, et gavisus est » (Jo. 8, 56). Et qui credit in Christum, credit et in Patrem et qui perfecte credit in Patrem, credit in Filium et Spiritum Sanctum. De Caïn et Abel 1, 8, 30 CSEL 32 I, 365. Le De Spiritu Sancto procède de même pour la grande vision à l'origine de la vocation d'Isaïe. Beaucoup soutiennent que le prophète a vu Dieu le Père, saint Paul pense que c'est le Saint-Esprit, alors que pour saint Jean c'est le Fils. De Sp. S. 3, 22, 165 PL 16, 814. En réalité il n'y a là qu'une apparence de divergence, car on ne peut voir le Père que dans le Fils qui, à son tour, ne peut être reconnu que dans le Saint-Esprit, donc par la grâce et non par les yeux de la chair. De Sp. S. 3, 22, 167 PL 16, 814.

² De Abraham 1, 5, 33 CSEL 32 I, 527.

³ Abraham dum peregrinantibus defert hospitium, Deum atque angelos ejus hospitio suscepit. De Abraham 1, 5, 35 CSEL 32 I, 529.

⁴ De Abraham 1, 5, 36 CSEL 32 I, 530.

⁵ Ambroise ne s'y étend guère sur la théophanie de Mambré, mais l'interprétation trinitaire de celle-ci ne fait aucun doute, puisque cette théophanie est la preuve de ce qu'Abraham a aussi connu le Saint-Esprit : Sed nec Abraham ignoravit Spiritum Sanctum ; denique tres vidit, et unum adoravit, quia unus Deus, unus Dominus, et unus Spiritus. Et ideo unitas honoris, quia unitas potestatis. De Sp. S. 2, prol., 4 PL 16, 743. Le De fide ne permet pas de voir avec quelque certitude l'interprétation du fait de Mambré. Certes, il y a la formule « tres vidit et unum adoravit », mais elle est jointe à l'explication d'une autre théophanie où il n'est question que du Fils : ne serait-ce pas un indice qu'en rédigeant ce passage, l'évêque de Milan penche encore dans le sens d'une apparition, à Mambré, du Fils et de deux anges ? Rex gentilis in igne cum tribus pueris Hebraeis quarti quasi Angeli vidit figuram : et quia praestare putabat angelis, Dei Filium, quem non legit, sed credidit, judicavit. Abraham quoque tres vidit, et unum adoravit. De fide 1, 13, 80 PL 16, 547.

⁶ S. August. Epist. 147 et 148. Voir plus loin : p. 115, note 4 ; p. 117, note 2.

⁷ Expos. Evang. sec. Lc. 1,24 CSEL 32 IV, 25-26.

pourquoi les apparitions de l'Ancien Testament ne permettent pas d'établir une distinction entre les Personnes divines par rapport à l'invisibilité. Dieu n'est donc visible qu'à travers les apparences que, dans son bon vouloir, il choisit pour se manifester. Quant à la question de savoir quelle Personne a ainsi daigné apparaître, il y a deux réponses possibles. Si le Père est le Dieu que, d'après saint Jean, personne n'a jamais vu, il faut attribuer toutes les théophanies au Fils, qui, bien entendu, en lui-même demeure toujours invisible. Si, au contraire, le Dieu que personne n'a jamais vu, est le Dieu unique, rien n'empêche de dire que chaque Personne divine s'est, tour à tour, manifestée grâce à des apparences librement choisies par elle ¹. Saint Ambroise ne nous dit pas l'explication qu'il préfère. Peut-être penche-t-il personnellement pour la seconde ², plus conforme à son interprétation de la théophanie de Mambré et du « *Deum nemo vidit unquam* ³ » ; mais il n'ose rejeter la première, qui est traditionnelle et qu'il a lui-même longtemps soutenue.

¹ Et quid de hominibus loquimur, cum etiam de ipsis coelestibus virtutibus et potestatibus legerimus quia « *Deum nemo vidit unquam* » (Jo. 1, 18) ? Et addidit quod ultra caelestes est potestates : « *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* » (ib.). Aut adquiescat igitur necesse est, si *Deum Patrem nemo vidit unquam*, *Filium visum esse in Veteri Testamento* et desinant haeretici ex Virgine ei principium dare, qui antequam nasceretur ex Virgine videbatur, aut certe refelli non potest vel *Patrem* vel *Filium* vel certe *Spiritum Sanctum*, si tamen est *Sancti Spiritus visio*, ea specie videri, quam voluntas elegerit, non natura formaverit, quoniam *Spiritum quoque visum accepimus in columba*. Et ideo *Deum nemo vidit unquam*, quia eam quae in Deo habitat plenitudinem Divinitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit ; « *vidit* » enim ad utrumque referendum est. Denique cum additur : « *Unigenitus Filius ipse enarravit* », mentium magis quam oculorum visio declaratur ; species enim videtur, virtus vero narratur ; illa oculis, haec mente comprehenditur. Expos. Evang. sec. Lc. 1, 25 CSEL 32 IV, 26-27. La traduction de Dom G. Tissot (SC 45, 59) ne met pas assez en lumière les deux explications possibles des théophanies : aut ... aut. D'ailleurs le traducteur ajoute la note suivante : « Reprenant et baptisant pour ainsi dire la pensée du juif Philon, les Pères ont volontiers attribué au Verbe les théophanies de l'Ancien Testament. L'expression de saint Ambroise donnerait à supposer que le Verbe est visible alors que Dieu ne l'est pas ou du moins qu'il a, à la différence du Père, la faculté de se rendre visible : trace sans doute de l'influence de Philon. » Or, nous avons suffisamment montré que, même dans ce traité, saint Ambroise soutient que le Verbe est aussi invisible que le Père ; voir plus haut : p. 85, note 5. Et d'autre part, le traducteur des Sources Chrétiennes semble oublier la seconde explication possible entrevue par l'évêque de Milan.

² C'est, en tout cas, l'opinion de saint Augustin : Epist. 147, 7, 19 CSEL 44, 293.

³ Voir plus haut : p. 85, note 5.

B. Le problème des missions

Saint Ambroise connaissait bien l'argument arien basé sur les missions : « Lorsque le Fils se dit envoyé, l'hérétique appelle plus grand le Père, pour affirmer imparfait le Fils qui peut avoir un supérieur, pour prétendre que l'Envoyé a besoin de l'aide d'Autrui¹. » Soutenir pareilles choses, c'est oublier que le Verbe est dans le Père et le Père en lui. Dire que le Fils siège à la droite du Père, ce n'est pas le préférer au Père, mais c'est reconnaître qu'uni au Père, il ne cède le pas à personne. De même, dire que le Fils est envoyé par le Père, c'est confesser son incarnation, ce n'est pas déshonorer le Verbe. Bref, « il n'y a pas à chercher des degrés de dignité là où se trouve la plénitude de la Divinité² ». On le voit bien par les honneurs dus au Verbe incarné : ce sont les mêmes que l'on rend au Père³. D'ailleurs, il ne faut pas brûler les étapes et tirer des conclusions hâtives. Au contraire, il faut étudier comment Jésus est envoyé parmi les hommes.

Disons-nous que le Fils de Dieu est inférieur aux Juifs vers qui il est envoyé ? Considérons la parabole des vignerons homicides : Dieu a envoyé plusieurs serviteurs, et, pour finir, son Fils. Les envoyés sont nommés différemment, de sorte que le Fils vient pour être honoré, non pour être confondu avec les serviteurs⁴. Disons-nous, au moins, que le Christ est inférieur à Pilate qui l'envoie à Hérode, puisque l'Écriture utilise le même terme pour dire que le Père envoie le Fils et que le procureur envoie le Christ⁵ ? Il faut donc reconnaître tout simplement qu'une mission ne permet pas de conclure à l'infériorité de l'envoyé : il arrive qu'un inférieur envoie quelqu'un de plus grand que lui, ou que des supérieurs soient envoyés vers des inférieurs⁶.

L'erreur arienne apparaît également, si nous considérons le responsable de la mission du Fils. Que le Père soit l'Auteur de cette mission, aucun doute possible. Mais des textes du Livre d'Isaïe annoncent que le Sauveur sera envoyé par l'Esprit⁷. Faut-il donc soutenir – ce que

¹ Expos. Evang. sec. Lc. 2, 65 CSEL 32 IV, 76. Voir plus haut : p. 15, note 2, où ce passage est remis dans son contexte.

² Expos. Evang. sec. Lc. 10, 1 CSEL 32 IV, 454. Patri consors, nulli secundus : nous sommes loin du δεύτερον μετὰ τὸν Πατέρα. Voir plus haut : p. 9, notes 6 et sq.

³ De fide 2, 9, 74 PL 16, 575.

⁴ De fide 5, 7, 96 PL 16, 668. Cf. Mt. 21, 33 sq.

⁵ De fide 5, 7, 98 PL 16, 668. Cf. Lc. 23, 7.

⁶ Disce quod et minor majorem misit, et majores ad minores missi sunt. De fide 5, 7, 95 PL 16, 667.

⁷ Is. 48, 16 et 61, 1.

les Ariens eux-mêmes rejettent – que le Fils est inférieur à l'Esprit qui l'envoie ¹ ? En réalité, les missions du Fils et du Saint-Esprit montrent simplement l'union des trois Personnes de la Sainte Trinité : « Celui que Dieu le Père envoie, le Fils l'envoie aussi ; et Celui que le Père envoie, l'Esprit l'envoie également ². » Enfin, le Fils, lui-même, vient de lui-même, c'est-à-dire volontairement et non par contrainte ³ : on ne saurait donc trouver une imperfection en Celui qui vient parce qu'il le veut ⁴.

Ayant ainsi longuement réfuté l'arianisme, saint Ambroise se demande ce que signifie, pour le Fils, « être envoyé ». En ce qui touche le Fils de Dieu, il faut raisonner avec précaution, car la précipitation peut être source de bien des erreurs. Voici donc le sens du terme « envoyé » appliqué au Verbe. On dit que le Verbe de Dieu est envoyé, lorsque, sortant de la solitude incompréhensible et inexprimable de sa majesté infinie, il se donne pour être saisi par nos esprits selon la force de leur intelligence (pro captu) : autrement dit, *Dieu le Fils est dit envoyé, lorsque nous le connaissons*. Cela se réalise donc non seulement dans l'Incarnation, mais encore lorsque le Verbe vient habiter dans nos âmes. Ces missions ne comportent pas un changement local pour le Verbe, qui est toujours partout, remplissant le ciel et la terre. C'est nous qui changeons, lorsque nos sentiments se modifient. Cependant, en pénétrant ainsi dans nos sentiments, le Fils de Dieu semble descendre du ciel jusqu'à nous : c'est en ce sens qu'il est dit « être envoyé » et « venir ⁵ ».

¹ De fide 2, 9, 75 PL 16, 575.

² Vide unitatem, quia quem Deus Pater mittit, mittit et Filius ; et quem mittit Pater, mittit et Spiritus. De fide 2, 9, 76 PL 16, 576. Si ergo se invicem Filius et Spiritus mittunt, sicut Pater mittit, non subjectionis injuria, sed communitas potestatis est. De Sp. S. 3, 1, 8 PL 16, 779.

³ De fide 2, 11, 97 PL 16, 580-581. Voir aussi De fide 1, 17, 109 PL 16, 553.

⁴ Saint Ambroise n'admet pas la position que nous avons rencontrée chez saint Hilaire sur la sujétion du Fils (voir plus haut : p. 61, note 1 ; p. 62, note 1), et l'attribue à certains groupes ariens : Nonnulli haeretici solebant hinc facere quaestiones, quasi infirmus esset Filius, qui a se nihil faceret, quasi secundum divinitatem quoque subditus, et paterno subjectus imperio. In ps. 118, 20, 32 CSEL 62, 460. Pour lui, parler d'une obéissance fondée sur la génération divine, c'est compromettre l'unité de puissance divine : si le Fils ne fait rien de lui-même, c'est en raison de l'unité des Personnes divines dans l'opération « ad extra », et, par conséquent, il faut aussi dire que le Père ne fait rien sans le Fils. Il s'ensuit que si le Fils est soumis au Père, c'est uniquement en tant qu'homme. De fide 5, 14, 175 PL 16, 683.

⁵ Unde si sobrie de Dei Filio quae digna sunt, opinemur ; ideo missum intelligere debemus, quia ex illo incomprehensibili inenarrabilique secreto majestatis profundae dedit se comprehendendum pro captu nostro mentibus nostris Dei Verbum, non solum cum se exinaniret, sed etiam cum habitaret in nobis, sicut scriptum est : « Quoniam inhabitabo in illis » (2 Cor. 6, 16). Denique et alibi habes quia Deus dixit : « Venite,

Mais que signifie « être envoyé » pour le Fils par rapport à Celui qui l'envoie, autrement dit, quels sont les rapports entre l'Envoyé et l'Auteur de sa mission, saint Ambroise ne le dit pas. Il semble, cependant, que pour lui la mission soit en relation non avec la procession, mais avec l'unité de la Trinité dans l'opération « ad extra » : deux Personnes divines envoient la troisième qui, de son côté, s'envoie elle-même ¹ !

La mission du Fils à laquelle on pense d'abord, c'est, évidemment, l'Incarnation. Celle-ci est le fait du Fils seul qui, pourtant, s'incarne sans se séparer de son Père ². Cela est possible grâce au fait que seul le Verbe prend une nature humaine, sans perdre sa condition divine ³. Par conséquent même incarné, le Verbe demeure en lui-même absolument invisible ⁴ et parfaitement immuable ⁵. Si donc il se reconnaît inférieur au Père, c'est uniquement en raison de son humanité ⁶, car de par sa divinité, il est un avec le Père et n'a donc pas de supérieur ⁷.

Cependant l'Incarnation n'est pas la seule mission du Fils : il y a encore les missions invisibles. Le Verbe est partout, comme Dieu : il

descendamus et confundamus linguas eorum » (Gen. 11, 7). Non enim Deus de loco aliquando descendit, qui ait : « Ego coelum et terram compleo » (Jer. 23, 24). Sed in eo descendere videtur, si nostros Dei Verbum penetret affectus, sicut dixit Propheta : « Parate viam Domino, rectas facite semitas ejus » (Is. 40, 3) ; ut quemadmodum ipse promisit, veniens cum Patre, apud nos faciat mansionem. Evidens est igitur quomodo veniat. De fide 5, 7, 99 PL 16, 668. Pour le moment, nous ne nous arrêterons pas plus longtemps sur ce texte dont nous reparlerons à propos des relations entre saint Augustin et saint Ambroise. Voir plus loin : p. 210, note 1. Relevons, toutefois, dès maintenant que l'expression technique « pro captu » sera celle de l'évêque d'Hippone : elle sera donc étudiée à l'occasion de son emploi par le Docteur africain. Voir plus loin : p. 159, et 210-211.

¹ Saint Ambroise a-t-il ignoré – ou, plutôt, n'a-t-il pas admis – ce que saint Hilaire écrit sur les rapports entre mission et procession ? En tous cas, son silence à ce sujet lui permet facilement de dire que le Saint-Esprit envoie le Fils comme le Fils envoie le Saint-Esprit. Voir cependant plus bas : p. 96, note 5.

² De fide 3, 2, 13 PL 16, 592. La déréliction de la Croix est seulement secundum corpus. In ps. 118, 1, 19 CSEL 62, 18.

³ Voici comment saint Ambroise formule le mystère du Verbe incarné : Utrumque unus, et unus in utroque, hoc est, vel divinitate vel corpore : non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine. De incarn. dom. sacram. 5, 35 PL 16, 827. Bien qu'unies, ces deux natures demeurent parfaitement distinctes. De incarn. dom. sacram. 6, 56 PL 16, 832.

⁴ De incarn. dom. sacram. 3, 22 PL 16, 824.

⁵ De incarn. dom. sacram. 6, 55 PL 16, 832 ; 7, 72 PL 16, 837. Pourtant, Arius soutient le contraire. De fide 1, 19, 131 PL 16, 558.

⁶ Per naturam hominis dicit etiam illud, de quo calumniari solent, quia dictum est : « Quoniam Pater major me est » (Jo. 14, 28). De fide 2, 8, 59 PL 16, 572.

⁷ De fide 2, 8, 73 PL 16, 575. C'est seulement comme homme que le Christ est soumis au Père. De fide 5, 14, 175 PL 16, 683. Plus de trace, on le voit, de l'exégèse de saint Hilaire sur le « Pater major me est ». Voir plus haut : p. 60, note 3.

est donc même au plus profond de notre âme, connaissant nos pensées les plus secrètes¹. Toutefois, sous un autre aspect, il ne se trouve que dans une âme fidèle² : la foi est la porte à laquelle il frappe et par où il entre³. Mais cette foi elle-même, c'est lui qui nous la donne en venant chez nous. Il est, en effet, le divin médecin de nos âmes. « Envoyez donc, Père, ce médecin ; qu'il vienne, votre Verbe, qu'il ouvre nos yeux. Ceux des Apôtres étaient clos, Jésus les a ouverts... Si donc Jésus n'ouvrirait nos propres yeux, personne ne verrait ; s'il ne levait le voile, personne ne connaîtrait la grâce de l'Evangile⁴. » Cette connaissance divine qu'il vient nous donner, ce n'est pas une connaissance froide de laboratoire, c'est la connaissance de l'Ami⁵. Saint Ambroise l'explique dans un beau texte où il commente le début du Cantique des Cantiques : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche⁶. » Qui est-ce qui parle ainsi ? Ce peut être l'Eglise, à qui les Prophètes ont promis depuis longtemps l'avènement du Seigneur et qui est tenue dans l'attente durant de longs siècles. Ce peut être aussi l'âme, libre des préoccupations charnelles et temporelles⁷, qui, désirant vivement la présence du Verbe en elle, est affligée de ce qu'il se fasse attendre. « C'est pourquoi, comme blessée par l'amour, ne pouvant plus supporter de délais, elle se tourne vers le Père et l'implore de lui envoyer Dieu le Verbe⁸. » Cette âme, remarque

¹ In ps. 118, 19, 38 CSEL 62, 441. De interp. Job et David 4, 4, 15 CSEL 32 II, 276

² De Caïn et Abel 1, 8, 32 CSEL 32 I, 367.

³ In ps. 118, 12, 14 CSEL 62, 259.

⁴ In ps. 118, 3, 23 CSEL 62, 54 ; 118, 12, 4 CSEL 62, 253-254. Sur le Verbe médecin, voir aussi De Noe 17, 59 CSEL 32 I, 454.

⁵ C'est la foi au sens que saint Paul donne souvent à ce mot, c'est-à-dire la foi vivifiée par la charité. Sur la charité-amitié selon saint Ambroise, cf. D. LÖPFE : Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius, Sarnen 1951, 119 sq.

⁶ Cant. 1, 2. Saint Ambroise commente ce verset dans le De Isaac vel anima. La magnifique doctrine qu'il développe alors sur la connaissance amoureuse vient très probablement d'Origène. Cf. G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 168. Remarquons que le De Isaac vel anima dépend pour beaucoup du traité de Plotin sur le Beau : « Il le suit pas à pas, reproduit des phrases entières, fait profondément sienne la doctrine plotinienne de la vision de Dieu. Mais en même temps, il la filtre soigneusement... Il interprète dans le sens du don divin par la Grâce la phrase de Plotin sur la beauté qui embellit ses propres amants... Surtout, il ne cesse de confronter la pensée plotinienne avec les Ecritures. » P. COURCELLE : Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1950, 116-117.

⁷ Sur la présence du Verbe et la vie vertueuse, voir aussi De bono mortis 5, 19 CSEL 32 I, 720. Encore un traité où saint Ambroise utilise Plotin ! P. COURCELLE : Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1950, 117-122.

⁸ Ideo quasi vulneratam caritatis, cum moras ejus ferre non possit, conversam ad Patrem rogare ut mittat sibi Deum Verbum. De Isaac vel an. 3, 8 CSEL 32 I, 647.

l'évêque de Milan, demande un grand nombre de baisers, et donc plusieurs venues du Verbe, afin de combler son désir, car qui aime n'est pas satisfait d'un seul baiser. Ainsi, à mesure que le Verbe vient, elle se confie davantage à son Bien-Aimé. Or le baiser donné par le Verbe, c'est la lumière de la connaissance amoureuse de Dieu ¹. En effet, un baiser est ce par quoi les amants s'attachent mutuellement l'un l'autre. Par le baiser divin, l'âme est attachée au Verbe qui lui confère son propre Esprit, de même que les amants humains, lorsqu'ils s'embrassent, paraissent se communiquer mutuellement leur esprit et ne se contentent pas du contact de leurs lèvres ².

*
*
*

Alors que saint Hilaire ne nous donnait que peu de renseignements sur le Saint-Esprit, saint Ambroise en parle beaucoup, lui consacrant même tout un ouvrage : c'est que la théologie trinitaire a progressé et qu'il a fallu réagir contre les Pneumatomaques.

Aucun doute possible sur la foi de notre Docteur en la troisième Personne divine, égale des deux autres parce qu'ayant comme elles l'unique nature divine ³. Comme le Fils, le Saint-Esprit est envoyé visiblement et de façon invisible. Il importe d'abord de bien distinguer une mission du Saint-Esprit et celle d'un ange. L'ange est envoyé comme serviteur, il exécute des ordres, il va d'un lieu à un autre. Le Saint-Esprit est envoyé comme réalisateur du mystère, il agit selon son gré, sa mission ne saurait être un changement local puisqu'il est partout ⁴.

¹ Hoc est enim osculum Verbi, lumen scilicet cognitionis sacrae. De Isaac vel an. 3, 8 CSEL 32 I, 648. Hoc est lumen cognitionis habere caritatis perfectionem. De Isaac vel an. 4, 23 CSEL 32 I, 657.

² Per hoc osculum adhaeret anima Deo Verbo, per quod sibi Spiritus transfunditur osculantis, sicut etiam ii qui se osculantur, non sunt laborum praelibatione contenti, sed spiritum suum invicem sibi videntur infundere. De Isaac vel an. 3, 8 CSEL 32 I, 648. La magnifique doctrine que nous venons d'exposer n'était pas qu'une théorie pour Ambroise qui, en véritable saint, vivait cette union d'amour, comme en témoigne la fin du *De officiis ministrorum* sur la joie de la présence intérieure de Dieu. De offic. min. 3, 22, 135-136 PL 16, 182-183.

³ Notons que saint Ambroise reprend plusieurs fois l'image de Didyme l'Aveugle au sujet de l'Esprit doigt de Dieu. De Sp. S. 3, 3, 11 PL 16, 779. Expos. Evang. sec. Lc. 7, 93 CSEL 32 IV, 321. Apol. proph. David 2, 12, 63 CSEL 32 II, 401-402.

⁴ De Sp. S. 1, 11, 116-118 PL 16, 732. En particulier, si le Saint-Esprit, dans sa mission, quittait un lieu pour en gagner un autre, il faudrait dire qu'il quitte le Père et le Fils, lesquels seraient donc, eux aussi, circonscrits par le lieu comme des êtres corporels. Nous avons déjà rencontré cela chez Gaudentius. Voir plus haut : p. 80, note 8.

Il faut donc comparer sa mission non à celle d'une créature, mais à celle du Verbe. Comme dans la mission du Verbe, le changement que comporte la mission du Saint-Esprit se trouve du côté de la créature seulement : « Il paraît descendre, lorsque nous le recevons pour qu'il habite en nous, afin que nous ne soyons pas étrangers à sa grâce. Il nous paraît descendre, non parce qu'il descend, lui, mais parce que notre âme monte jusqu'à lui ¹. »

Des missions visibles du Saint-Esprit, saint Ambroise mentionne spécialement la descente de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême, et la Pentecôte. Il insiste sur la différence qu'il y a avec l'Incarnation : le Fils a été envoyé et s'est fait homme, alors que le Saint-Esprit est venu comme une colombe, mais ne s'est pas fait colombe ². D'autre part, il s'agit de bien comprendre la mission sur le Christ. Le Saint-Esprit est envoyé à l'humanité de Jésus, qui reconnaît lui-même que l'Esprit du Seigneur est sur lui : cela ne peut s'entendre du Christ en tant que Dieu, car, alors, il n'y a rien au-dessus de lui ³. Cette mission n'a pas pour fin le perfectionnement de Notre-Seigneur, mais elle manifeste la Sagesse au monde tout en sanctifiant le sacrement du baptême ⁴.

Les missions invisibles appartiennent à l'ordre de la grâce ⁵. Elles ne vont pas contre l'immutabilité du Saint-Esprit, avons-nous déjà noté, puisque l'Esprit nous amène à la grâce sans changer lui-même ⁶. Par conséquent, le Saint-Esprit ne vient qu'en ceux qui crucifient leur chair ⁷. Saint Ambroise n'indique pas ce que signifie, pour le Saint-Esprit, « être envoyé » ; il met cependant en relation la venue du Saint-

¹ Sed descendere videtur, cum illum recipimus ut habitet in nobis, ne nos simus a gratia ejus alieni. Nobis descendere videtur, non quod ille descendat, sed quod ad illum animus noster ascendat. De Sp. S. 1, 11, 121 PL 16, 733.

² De Sp. S. 3, 1, 4 PL 16, 777. De sacram. 1, 5, 17 CSEL 73, 23. De myst. 4, 25 CSEL 73, 99. Ambroise se demande aussi pourquoi la forme d'une colombe : c'est le symbole de la simplicité et de la paix (Expos. Evang. sec. Lc. 2, 92 CSEL 32 IV, 95), paix qui va de pair avec l'unité (De Isaac vel an. 7, 59 CSEL 32 I, 683), par opposition au corbeau, image du péché (De myst. 3, 11 CSEL 73, 93).

³ De Sp. S. 3, 1, 6 PL 16, 778 faisant allusion à Lc. 4, 18-21.

⁴ De Sp. S. 3, 14, 96 PL 16, 799-800 citant Jo. 1, 33.

⁵ Ubi autem Spiritus, ibi vita aeterna ; ipse est enim Spiritus vitae operator aeternae. De Sp. S. 2, 3, 27 PL 16, 748. Dans le même sens, Apol. proph. David 1, 14, 70 CSEL 32 II, 347.

⁶ De Sp. S. 1, 5, 64 PL 16, 720 ; 1, 11, 121 PL 16, 733. Voir ci-dessus : note 1. Venit autem non de loco ad locum, sed a dispositione constitutionis ad salutem redemptionis, a gratia vivificationis ad gratiam sanctificationis. De Sp. S. 1, 11, 122 PL 16, 733.

⁷ In ps. 118, 15, 37 CSEL 62, 350. De Jacob et beata vita 1, 5, 18 CSEL 32 II, 16-17.

Esprit et la joie qui en est la conséquence¹. Par contre, il montre que les missions invisibles, cause de la sanctification non seulement des hommes, mais aussi des anges, n'ont pas lieu uniformément pour tout le monde : celui qui est plus saint qu'un autre, a reçu davantage le Saint-Esprit². Il peut donc y avoir plusieurs missions invisibles du Saint-Esprit sur la même créature³.

* * *

Une conséquence des missions invisibles, c'est la présence de la Sainte Trinité dans l'âme chrétienne. En effet, dans sa mission, le Fils – ou le Saint-Esprit – n'est pas séparé des deux autres Personnes divines, puisqu'il n'y a qu'une seule nature pour les trois. Il s'ensuit que si le Fils est présent d'une nouvelle manière dans une âme, le Père et le Saint-Esprit y sont aussi⁴. Nous aboutissons à la même conclusion par l'étude de ce qui constitue la mission du Fils. Celui-ci, avons-nous dit, vient en nous lorsque nous le connaissons. Or il est impossible de connaître le Fils sans connaître le Père : le Fils ne peut donc habiter dans notre âme sans le Père⁵. Citant à plus d'une reprise les textes de saint Jean à ce sujet⁶, saint Ambroise met l'inhabitation spécialement en rapport avec l'amour⁷ ; et c'est ainsi que, pour lui, se réalise l'unité de l'Eglise⁸.

¹ In ps. 118, 20, 54 CSEL 62, 471. Cette joie procure une sorte d'ivresse. De Helia et jejunio 16, 61 CSEL 32 II, 448.

² Sed quemadmodum sanctificans apostolos Spiritus non est humanae consors naturae, ita etiam sanctificans Angelos, Dominationes et Potestates non habet consortium creaturae... Sanctificatio autem Spiritus donum munusque divinum sit; inveniuntur utique homines qui meliorem sanctificationem habent, angelis praeferendi. De Sp. S. 1, 7, 83 PL 16, 724.

³ Expos. Evang. sec. Lc. 10, 180 CSEL 32 IV, 526.

⁴ Unde colligitur unum esse regnum Patris et Filii et etiam Spiritus Sancti, quia qui Filium receperit, recipit et Patrem, recipit et Spiritum Sanctum, quia una potestas, una gratia, una operatio Trinitatis est. In ps. 61, 8 CSEL 64, 383. Advertimus igitur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus in uno eodemque per naturae ejusdem maneant unitatem. Ergo divinae est potestatis, qui habitat in templo; sicut enim Patris et Filii, ita et Spiritus Sancti sumus templum: non multa templa, sed unum templum, quia unius templum est potestatis. De Sp. S. 3, 12, 91 PL 16, 798. Saint Ambroise revient souvent sur ce thème. Cf. De fide 5, 12, 153 PL 16, 679. De Sp. S. 1, 11, 122 PL 16, 733; etc.

⁵ Invicem in se et Pater in Filio, et Filius in Patre cognoscitur. Cum enim Patrem dixeris, ejus etiam Filium designasti, quia nemo ipse sibi pater est; cum Filium nominas, etiam Patrem ejus fateris, quia nemo ipse sibi filius est. Itaque nec Filius sine Patre, nec Pater potest esse sine Filio. De fide 1, 8, 55 PL 16, 541.

⁶ Jo. 14, 23. Apoc. 3, 20.

⁷ Ainsi De Isaac vel an. 6, 52 CSEL 32 I, 676.

⁸ Hexaem. 3, 1, 5 CSEL 32 I, 61 où il est question de l'inhabitation de la Sainte Trinité dans les âmes et dans l'Eglise.

Une autre conséquence des missions invisibles concerne l'image de Dieu en nous. Saint Ambroise n'ignore pas le titre d'Image, donné au Fils, et son importance pour la réfutation de l'arianisme, ainsi que nous l'avons déjà indiqué¹. Il sait aussi que l'homme a été créé à l'image de Dieu² : il s'agit là non de notre corps, mais de notre âme libre, capable de tout observer et d'adhérer à Dieu³, autrement dit, il s'agit de notre âme rationnelle⁴. Cette image doit apparaître à travers nos bonnes œuvres⁵, car elle est en rapport avec le domaine de la grâce⁶. En effet, Dieu est sans péché : pour être à son image, il faut donc fuir le mal⁷. Par conséquent, le péché fait perdre cette image⁸ : ce fut le cas pour Adam et c'est aussi ce qui peut arriver à chacun d'entre nous. Mais il y a une restauration possible : celle-ci a lieu grâce aux missions divines. Celui qui est l'Image de Dieu vient vers celui qui est créé à l'image de Dieu ; l'Image cherche celui qui est à sa ressemblance, pour le marquer à nouveau⁹. De son côté, le Saint-Esprit vient nous

¹ Voir plus haut : p. 86, note 2.

² Cf. Gen. 1, 26. Nous sommes « à l'image », tandis que le Verbe est Image. In ps. 118, 10, 16 CSEL 62, 212. Expos. Evang. sec. Lc. 10, 49 CSEL 32 IV, 474. Cette image en nous est celle de la Trinité tout entière, non d'une seule Personne. De Noe 26, 99 CSEL 32 I, 482. Cela ne signifie pas, cependant, qu'il n'y ait aucun rapport entre les deux images : *Illa anima bene picta est in qua elucet divinae operationis effigies. Illa anima bene picta est in qua est Splendor gloriae et paternae Imago substantiae. Secundum hanc Imaginem quae refulget, pictura pretiosa est. Hexaem. 6, 7, 42 CSEL 32 I, 234. Voir ci-dessous : note 9. Sur l'âme-image, cf. D. LÖPFE : Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius, Sarnen 1951, 12-15.*

³ Hexaem. 6, 8, 45 CSEL 32 I, 235-236. ⁴ In ps. 118, 10, 15 CSEL 62, 212.

⁵ De myst. 7, 41 CSEL 73, 106. Expos. Evang. sec. Lc. 10, 49 CSEL 32 IV, 474.

⁶ *Illa anima a Deo pingitur, quae habet in se virtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis. Hexaem. 6, 7, 42 CSEL 32 I, 233-234.*

⁷ De fuga saec. 4, 17 CSEL 32 II, 178.

⁸ *Ubi lapsus est, deposuit imaginem coelestis. Hexaem. 6, 7, 42 CSEL 32 I, 234. Si male quis agit, deletur in illo haec imago... imago ejus aboletur vel ejicitur. De interp. Job et David 3, 8, 24 CSEL 32 II, 261-262. Peccator signaculum tenere non potuit. In ps. 118, 10, 16 CSEL 62, 213. Ambroise utilise encore le terme « amittat ». In ps. 118, 10, 11 CSEL 62, 209.*

⁹ *Propterea Imago ad eum, qui est ad imaginem, venit et quaerit Imago eum, qui est ad similitudinem sui, ut iterum signet, ut iterum conformet, quia amisisti quod accepisti. In ps. 118, 10, 16 CSEL 62, 212-213. Ad imaginem haec Imago venit in terras, ut jam non in umbra ambulemus, sed in Imagine. In ps. 38, 24 CSEL 64, 202. Même chose dans Hexaem. 6, 7, 42 CSEL 32 I, 234. L'intervention du Verbe dans la restauration de l'image est normale, si l'on se souvient des rapports qu'il y a entre les deux images de Dieu ; voir ci-dessus : note 2. Ces rapports, saint Ambroise les a trouvés exposés dans les œuvres d'Origène. G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 179-182. D. LÖPFE : Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius, Sarnen 1951, 167-168. Au sujet de la restauration de l'image, voir aussi D. LÖPFE : id., 20-22 ; 161-162.*

reformer ¹, car « c'est à Lui que nous devons d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu ² ». La restauration de l'image se fait par le don de la foi en la divinité du Verbe : si nous croyons que le Fils est véritablement consubstantiel au Père et si, mettant notre vie en harmonie avec notre foi, nous suivons l'exemple de Jésus, nous portons en nous l'image du Christ. Dès lors, nous ne cheminons plus dans l'ombre : nous marchons dans l'Image, ayant en nous-mêmes non une image confectionnée, mais l'Image reproduite par la plénitude de la Divinité et dans laquelle on voit à la fois le Père et le Fils ³. La présence, en nous, de l'image de Dieu aura des conséquences éternelles. Dans la Cité de Dieu, la Jérusalem céleste, il n'y aura que ceux qui auront précieusement conservé cette image, à l'exclusion des impies qui l'auront perdue ⁴.

¹ De Sp. S. 3, 14, 102 PL 16, 801. In ps. 37, 41 CSEL 64, 169 d'après saint Paul 2 Cor. 3, 18.

² ... cum per ipsum ad imaginem et similitudinem Dei esse mereamur. De Sp. S. 1, 6, 80 PL 16, 723.

³ Ad imaginem haec Imago venit in terras, ut jam non in umbra ambulemus, sed in Imagine ; in Christo enim ambulat, qui sequitur Evangelium. Ideo discipulo suo dicit : Vade retro post me, ut me sequaris. Ideo erravit populus Judaeorum, quia in umbra ambulavit ; ideo non errat populus christianus, quia in Imagine ambulat, habens solem sibi justitiae refulgentem. Bona Imago, non ceris picturae fucata radiantis, sed plenitudine Divinitatis expressa. In qua Imagine et Pater simul videtur et Filius ; quia utriusque eorum unitas operationis effulget. In ps. 38, 24 CSEL 64, 202.

⁴ De interp. Job et David 3, 8, 24 CSEL 32 II, 261-262. Hexaem. 6, 7, 42 CSEL 32 I, 233-234. In ps. 118, 10, 11 CSEL 62, 210.

DEUXIÈME PARTIE

Saint Augustin

CHAPITRE IV

Les théophanies de l'Ancien Testament

1. Les théophanies selon le jeune Augustin

A la fin du IV^e siècle, l'arianisme n'avait pas encore disparu, même s'il n'était pas à ce moment un grand danger pour l'Eglise d'Afrique ¹. Aussi saint Augustin revient-il plusieurs fois sur le problème des théophanies. Encore simple prêtre, il aborde cette question en 394 dans son Commentaire de l'Épître aux Galates. Il y traite du rôle des Anges dans l'Ancien Testament. C'est par eux qu'a été réglée toute l'économie ancienne, mais en eux agissaient le Saint-Esprit et le Verbe non encore incarné. Cette économie de la Loi a donc été établie par les Anges qui, selon ce qui est aussi en usage parmi les Prophètes, agissaient tantôt en leur propre nom, tantôt au nom de Dieu ².

Dès le début de ses études sur les théophanies, le futur Docteur de l'Eglise affirme donc le rôle des Anges dans les interventions divines de l'Ancien Testament : par suite, ces manifestations ne vont pas contre la parfaite immutabilité du Fils et du Saint-Esprit. Notons aussi, dès 394, le parallèle entre le rôle des Anges dans les théophanies et celui des Prophètes dans la Révélation : de part et d'autre, il y a à distinguer ce que la créature fait sous sa propre responsabilité et ce qu'elle fait comme instrument dans la main de Dieu.

Mais qui est-ce qui se manifeste dans les théophanies ? Une œuvre contemporaine du Commentaire de l'Épître aux Galates va donner la réponse. Selon le *Contra Adimantum* (393-396), toutes les théophanies

¹ Il le deviendra après la mort de saint Augustin, avec l'arrivée des Vandales.

² Per angelos autem ministrata est omnis dispensatio Veteris Testamenti, agente in eis Spiritu Sancto et ipso Verbo veritatis nondum incarnato, sed nunquam ab aliqua veridica administratione recedente. Quia per angelos disposita est illa dispensatio Legis, cum aliquando suam, aliquando Dei personam, sicut prophetarum etiam mos est, agerent. Epist. ad Gal. expos. 24 PL 35, 2123.

de l'Ancien Testament¹ sont le fait du Verbe qui annonce à qui il veut ce qui touche le Père. Cela ne signifie aucunement que le Verbe soit visible par lui-même, car il a parlé et est apparu non directement, mais par l'intermédiaire soit de quelque puissance angélique, soit de toute autre créature : tout lui est soumis et le sert à son gré². Ainsi, grâce à une créature visible, il apparaît à nos yeux mortels, bien que dans sa divinité il soit coéternel au Père, immuable comme lui et visible seulement aux cœurs purs³. Les théophanies ne permettent donc pas d'argumenter contre la consubstantialité du Fils avec le Père : « Nous disons ces choses, de peur que quelqu'un ne pense que le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, puisse être circonscrit par le lieu et apparaître visiblement autrement que par une créature visible⁴. » Là encore, saint Augustin fonde son argumentation sur l'Écriture qui, en plusieurs endroits, attribue indifféremment une théophanie à Dieu ou à un ange. Et il refait le parallèle entre la théophanie et la prophétie, car dans les deux cas il y a distinction à établir entre ce qui est dit de Dieu habitant dans la créature, et ce qui est dit du serviteur créé⁵.

Le *Contra Adimantum* expose donc le même enseignement que le *Commentaire de l'Épître aux Galates*, mais de façon plus développée. S'il attribue toutes les théophanies au Verbe, il n'en affirme pas moins que le Verbe est absolument invisible en raison même de la nature divine. Dans toutes les théophanies sans exception, le Verbe, pour se manifester, a donc utilisé des créatures, avant tout, des anges. Grâce à ces intermédiaires, il apparaît donc à nos sens selon son bon plaisir, et non par nécessité de nature. Pas un Arien n'approuverait une telle doctrine !

* * *

¹ ... non solum novissimis temporibus... sed etiam prius a constitutione mundi. *Contra Adim.* 9 CSEL 25 I, 132. Ainsi le *De fide et symbolo*, qui est de 393, affirme, comme allant de soi, que Moïse a vu et entendu le Verbe dans le buisson ardent. *De fide et symb.* 4, 6 CSEL 41, 10-11. Cf. *Ex.* 3, 2 sq.

² ... sive loquendo, sive apprendo, vel per angelicam aliquam potestatem, vel per quamlibet creaturam : quia ipse est in omnibus veritas, et omnia illi constant, et omnia illi ad nutum serviunt atque subjecta sunt. *Contra Adim.* 9 CSEL 25 I, 132.

³ *Contra Adim.* 9 CSEL 25 I, 132 et 133-134.

⁴ Quod ideo dicimus, ne quis arbitretur Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quasi per locos posse definiri, et alicui visibiliter apparere, nisi per aliquam visibilem creaturam. *Contra Adim.* 9 CSEL 25 I, 132.

⁵ Sicut enim Verbum Dei est in propheta, et recte dicitur : « Dixit propheta », recte item dicitur : « Dixit Dominus », quia Verbum Dei, quod est Christus, in propheta loquitur veritatem : sic et in angelo ipse loquitur, quando veritatem angelus annuntiat, et recte dicitur : « Deus dixit », et « Deus apparuit », et item recte dicitur :

Pourtant, cette explication ne satisfait pas saint Augustin qui réalise toujours mieux la profonde unité des Personnes divines. Un sermon ¹ indique cette orientation de sa pensée. Le prédicateur explique d'abord que Dieu se manifeste par l'intermédiaire d'une créature visible et sensible : une voix, du feu, un ange apparaissant sous forme visible et agissant au nom de Dieu ². Puis, comparant l'Incarnation et les théophanies, il attribue ces dernières à Dieu, sans autre précision : « Le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils de Dieu, pour apparaître à nos yeux, a pris une chair : de même Dieu, pour apparaître aux yeux des hommes, le fait toujours par une créature visible ³. »

Par conséquent, ce sermon marque une étape nouvelle dans l'explication des théophanies. Il y a toujours le même enseignement sur la nécessité de l'instrument réalisant la théophanie. Par contre, saint Augustin n'attribue plus l'ensemble des théophanies au Verbe. Cette évolution est normale. Nous avons noté, en effet, que dès le début de ses études à ce sujet, le futur évêque souligne que les manifestations divines de l'Ancien Testament ne vont ni contre la parfaite immutabilité du Verbe, ni contre sa consubstantialité avec le Père. Dès lors, si le Verbe peut apparaître sans changer en lui-même, pourquoi ne pas le dire tout simplement de Dieu, sans distinction de Personnes ?

2. Le De Trinitate et les théophanies

A. Invisibilité divine et théophanies

Saint Augustin place à la base de son grand traité sur la Sainte Trinité ⁴ la foi au Dieu Unique : s'il écrit, c'est pour montrer que la Trinité est un seul vrai Dieu, que les trois Personnes divines sont d'une même

« Angelus dixit », et « Angelus apparuit », cum illud dicatur ex persona inhabitantis Dei, illud ex persona servientis creaturae. Contra Adim. 9 CSEL 25 I, 132-133.

¹ Sermon 6. Pour la date des sermons de saint Augustin, je me réfère à l'étude de A. KUNZELMANN : Die Chronologie der Sermones des heiligen Augustinus. Miscellanea Agostiniana 2, Rome 1931, 417-520. Le sermon 6 n'est pas daté, mais sa conception des théophanies engage à le placer avant 400.

² Sermon 6, 1 PL 38, 59-60.

³ Quomodo ergo Verbum Dei, id est Filius Dei, ut appareret oculis, carnem assumpsit : sic semper Deus, ut appareret oculis hominum, in aliqua creatura visibili apparere dignatus est. Sermon 6, 2 PL 38, 60.

⁴ Pour la date de ce traité, je suis l'étude de E. HENDRIKX : La date de composition du De Trinitate de saint Augustin. Année théologique augustiniennne 1952,

et unique substance ou essence¹ et qu'il n'y a donc pas trois dieux². En raison de cette inséparable égalité des Personnes dans l'unité divine, il faut entendre de l'unique vrai Dieu, qui est Trinité, et non seulement du Père, les affirmations de l'Écriture Sainte sur les perfections de Dieu : c'est le cas, notamment, de la parole de saint Paul sur le Dieu immortel que nul homme n'a vu, ni ne peut voir³. L'Incarnation ne fait pas de difficulté à ce sujet, puisque personne n'a vu la divinité du Christ : « Voir la Divinité avec un regard humain est absolument impossible ; on ne la voit qu'avec un regard dépassant la condition humaine⁴. » C'est pourquoi, lors du Jugement, les méchants ne verront le Fils de Dieu que dans sa forme d'homme⁵.

A partir du deuxième livre du *De Trinitate* se pose explicitement le problème de l'invisibilité divine et des théophanies. Saint Augustin entreprend alors toute une discussion avec des gens⁶ pour qui le Fils est visible par lui-même, per se ipsum. Ces gens citent la Sainte Écriture, et, ce qu'elle dit du seul vrai Dieu, ils l'appliquent seulement au Père, à l'exclusion du Fils et du Saint-Esprit⁷. En particulier, le Père seul est invisible, alors que le Fils est visible indépendamment de son incarnation. La preuve en est, disent-ils, qu'il est apparu aux Patriarches : il faut donc conclure d'une part que le Fils est d'une nature visible, et d'autre part qu'il est soumis au changement puisqu'il a apparu sous toutes sortes de formes, ce qui, d'ailleurs, est aussi le cas du Saint-Esprit⁸. En réalité, ces gens sont incapables de se faire une idée d'un être spirituel : si l'âme elle-même est invisible, que faut-il dire du Verbe ? L'invisibilité, l'immutabilité, l'immortalité sont le fait de la nature divine

305-316. Cette étude est reproduite par BA 15, 557-566. La doctrine des théophanies se trouve dans les premiers livres du traité, dont le texte, tout au moins le texte-brouillon, est de 399-400.

¹ De Trin. 1, 2, 4 PL 42, 822.

² De Trin. 1, 4, 7 PL 42, 824.

³ De Trin. 1, 6, 10 PL 42, 826 citant 1 Tim. 6, 14-16.

⁴ *Videri autem Divinitas humano visu nullo modo potest ; sed eo visu videtur, quo jam qui vident, non homines sed ultra homines sunt.* De Trin. 1, 6, 11 PL 42, 826.

⁵ De Trin. 1, 13, 28 PL 42, 840-841 ; 1, 13, 30 PL 42, 842-843. En effet, voir le Fils, c'est jouir du bonheur éternel. Et comme les Personnes divines sont inséparables, on peut dire que seule la vue du Père – ou du Fils – fera notre bonheur. De Trin. 1, 8, 17 PL 42, 831-832 ; 1, 9, 18 PL 42, 832.

⁶ qui nimis carnaliter... putaverunt. De Trin. 2, 8, 14 PL 42, 854. Nous les connaissons bien, ce sont les Ariens, les delirantes haeretici. De Trin. 2, 15, 25 PL 42, 861.

⁷ De Trin. 2, 8, 14 PL 42, 854.

⁸ De Trin. 2, 9, 15 PL 42, 854-855.

elle-même¹ : « La substance, ou si l'on préfère, l'essence divine... ne peut en aucune façon être visible par elle-même². » Or, tout nom désignant l'essence divine concerne chaque Personne³. Par conséquent l'immutabilité et l'invisibilité sont le fait de chaque Personne, et donc du Fils autant que du Père : « Avec l'Esprit de Dieu qui nous a été envoyé d'en-haut et sa grâce impartie à nos âmes, j'ose affirmer hardiment que ni Dieu le Père, ni son Verbe, ni son Esprit, un seul Dieu, n'est en lui-même et par lui-même de quelque façon soumis au changement et donc, à plus forte raison, qu'il n'est pas visible⁴. »

Dès lors, Dieu ne peut apparaître à nos yeux mortels que par l'intermédiaire d'une créature visible⁵. Mais celle-ci est incapable de manifester Dieu dans son être propre, qui est d'ordre spirituel. C'est pourquoi il faut dire que, pour apparaître dans l'Ancien Testament, Dieu s'est servi de symboles : « Les théophanies se sont réalisées grâce à une créature changeante soumise au Dieu immuable pour représenter Dieu non exactement tel qu'il est, mais de façon symbolique comme les circonstances et les temps le demandaient⁶. » Nous en avons une preuve lorsque Moïse, parlant au Seigneur face à face comme on parle à un ami, lui demande de le voir. Moïse voyait quelque chose, mais il savait que ce n'était pas Dieu tel qu'il est en lui-même, d'où sa demande. La réponse qu'il obtient ne saurait être plus claire : il est impossible à un mortel de voir Dieu⁷.

L'étude consciencieuse de la Sainte Ecriture⁸ permet de faire encore plus de clarté dans cette question : les créatures visibles utilisées dans les théophanies ont été disposées par des anges, eux-mêmes au service

¹ De Trin. 2, 9, 16 PL 42, 855.

² Substantia, vel, si melius dicitur, essentia Dei... nullo modo potest ipsa per semetipsam esse visibilis. De Trin. 3, 11, 21 PL 42, 881-882.

³ Quidquid ergo ad se dicuntur, non dicitur alter sine altero, id est, quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur. De Trin. 6, 2, 3 PL 42, 925.

⁴ Secundum Spiritum tamen Dei missum nobis de altissimis et impartitam ejus gratiam mentibus nostris, audeo fiducialiter dicere nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, quod Deus unus est, per id quod est, atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus esse visibilem. De Trin. 3, 10, 21 PL 42, 881.

⁵ De Trin. 2, 9, 16 PL 42, 855 ; 2, 10, 17 PL 42, 856 ; 2, 13, 23 PL 42, 860 ; etc.

⁶ Visiones autem illae per creaturam commutabilem Deo incommutabili subditam factae sunt, non proprie sicuti est, sed significative sicut pro rerum causis et temporibus oportuit, ostendentes Deum. De Trin. 2, 17, 32 PL 42, 866.

⁷ De Trin. 2, 16, 27-28 PL 42, 862-863 citant Ex. 33, 18 sq.

⁸ car il ne s'agit pas d'une simple hypothèse de l'auteur : non ex nostro sensu dicimus. De Trin. 3, 11, 22 PL 42, 882.

de Dieu. Bien plus, les anges sont intervenus non seulement dans les prodiges visibles, mais dans la parole même de Dieu ¹. Comment les anges le font-ils, ou plutôt comment Dieu le fait-il par ses anges, c'est une question difficile que saint Augustin ne prétend pas trancher ². « Mais ce qui, à ses yeux, est à la fois plus facile à déterminer et plus important à connaître, c'est le rôle joué par les anges dans toutes ces manifestations ³. » En effet, selon l'Épître aux Hébreux, Dieu a parlé par des anges et finalement par son Fils. Dans les Actes des Apôtres, saint Etienne, pour écarter l'idée que le Dieu de gloire serait apparu dans son essence à un mortel, dit que c'est un ange qui apparut à Moïse dans le désert ⁴. La lecture attentive de la Genèse montre qu'il en va de même pour Abraham ⁵. Enfin, ce sont les anges qui, de l'avis de saint Etienne, ont publié la Loi ancienne ⁶. Or, l'Écriture ne nous trompe pas lorsqu'elle attribue à Dieu les paroles des anges, car ceux-ci ne sont que des hérauts et ne parlent pas en leur propre nom ⁷ : c'est Dieu qui parle par eux ⁸.

En conclusion, il faut donc dire que Dieu n'est jamais apparu directement dans l'Ancien Testament, mais sous le couvert des anges : « Il est, à mon avis, suffisamment débattu et prouvé, pour notre capacité, ce que nous avons commencé à démontrer dans ce livre. Voilà donc ce qui est établi soit sur des raisons aussi dignes d'approbation qu'il est possible à un homme, ou plutôt qu'il m'a été possible, soit sur la forte autorité que manifestent les oracles divins de la Sainte Écriture : lorsqu'il était question d'apparitions divines à nos pères d'autrefois, avant l'Incarnation du Sauveur, ces voix et ces formes corporelles ont été le fait des anges. Tantôt les anges parlaient ou agissaient au nom de Dieu (*ex persona Dei*)⁹, comme c'était l'habitude, nous l'avons montré, chez les Prophètes ; tantôt ils empruntaient à la créature ce qu'ils

¹ ... non tantum illa visibilia, sed ipsum etiam sermonem per Angelos factum. De Trin. 3, 11, 22 PL 42, 882.

² De Trin. 3, 10, 21 PL 42, 881.

³ J. LEBRETON : Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies. *Miscellanea Agostiniana* 2, Rome 1931, 834.

⁴ De Trin. 3, 11, 24 PL 42, 883. Cf. Hebr. 2, 1-4. Act. 7, 30-32.

⁵ De Trin. 3, 11, 25 PL 42, 883-884. Cf. Gen. 22, 1-18.

⁶ De Trin. 3, 11, 26 PL 42, 885. Cf. Act. 7, 51-53.

⁷ De Trin. 3, 11, 23 PL 42, 882.

⁸ Per angelum Deus. De Trin. 3, 11, 25 PL 42, 884. Per angelos ergo tunc Dominus loquebatur. De Trin. 3, 11, 26 PL 42, 885.

⁹ Saint Augustin dit aussi : unus ex multis angelis erat, sed per dispensationem personam Domini sui gerebat. De Trin. 2, 13, 23 PL 42, 860.

n'étaient pas, pour révéler symboliquement (figurate) Dieu aux hommes : les Prophètes non plus n'ont pas omis ce mode d'expression, l'Ecriture en fournit de nombreux exemples ¹ . »

B. Le sujet des théophanies

Le Dieu qui parle et agit par l'intermédiaire des anges, qui est-ce ? Dieu dans son indivisibilité, ou l'une des Personnes de la Sainte Trinité, ou tour à tour chaque Personne divine ² ? La réponse ne peut venir de spéculations sur l'invisibilité divine, puisque les trois Personnes sont également le Dieu invisible. Dès lors, seule l'étude précise de chaque théophanie ³ permettra, éventuellement, de trancher.

L'explication des théophanies, telle que la donne le *De Trinitate*, ne nous autorise pas à exclure à priori toute manifestation de *Dieu le Père*. L'Ecriture Sainte nous donne même plus d'un signe dans le sens contraire ⁴. « L'Ancien des jours » qui s'est montré au prophète Daniel ⁵, est le personnage qui donne le royaume et la gloire au Fils de l'homme : il faut donc nécessairement en conclure que Daniel a vu d'une manière sensible le Père et le Fils. Les Ariens essayent d'esquiver cette réponse en disant que le Père est apparu à Daniel en songe. Cependant même alors, comment dire du Père qu'aucun homme ne l'a vu ni ne peut le voir ? Les hommes cesseraient-ils par hasard d'être des hommes pendant le sommeil ? Et, d'autre part, on ne peut pas distinguer l'image sensible et la forme matérielle quant à l'aptitude à représenter une Personne divine : toutes deux ne peuvent la manifester que de façon très lointaine et très imparfaite. « On a donc raisonnablement le droit d'admettre que même Dieu le Père apparaît habituellement de façon

¹ Sed jam satis, quantum existimo, pro captu nostro disputatum et demonstratum est, quod in hoc libro susceperamus ostendere : constititque et probabilitate rationis quantum homo vel potius quantum ego potui, et firmitate auctoritatis quantum de Scripturis sanctis divina eloquia patuerunt, quod antiquis patribus nostris ante Incarnationem Salvatoris cum Deus apparere dicebatur, voces illae ac species corporales per angelos factae sunt, sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona Dei sicut etiam prophetas solere ostendimus, sive assumptibus ex creatura quod ipsi non essent ubi Deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum nec prophetas omisisse multis exemplis docet Scriptura. De Trin. 3, 11, 27 PL 42, 886.

² De Trin. 2, 9, 16 PL 42, 855.

³ Cette exégèse forme la majeure partie du deuxième livre du *De Trinitate*. Si nous n'en parlons que maintenant, c'est parce qu'il nous a paru bon d'unir tout ce qui concerne l'invisibilité divine, soit le début du livre 2 et le livre 3.

⁴ De Trin. 2, 17, 32 PL 42, 866.

⁵ Cf. Dan. 7, 9, sq.

sensible aux mortels ¹. » C'est probablement ce qui s'est passé au Paradis terrestre. Le divin promeneur, c'est Celui qui a commandé que les choses existent. Or, selon l'opinion communément admise, c'est le Père qui a donné cet ordre. Saint Augustin pense donc que Dieu le Père s'est manifesté à Adam et lui a parlé ; mais il reconnaît que cette interprétation peut être discutée et qu'on pourrait aussi soutenir que l'interlocuteur du premier homme était le Dieu-Trinité, Dieu dans son indivisibilité, sans distinction de Personnes : c'est pourquoi notre Docteur renonce à trancher l'interprétation de cette théophanie ².

Si le Père lui-même s'est manifesté dans l'Ancien Testament, notamment au prophète Daniel, les théophanies ne sont pas le propre du *Fils*, bien qu'il y ait certaines théophanies du Verbe. Les deux « anges » adorés et accueillis par Lot, ce sont deux Personnes divines : le Fils et le Saint-Esprit, mais non le Père, car la Bible ne parle jamais de mission à propos du Père ³, alors qu'ici, les deux « anges » se donnent pour envoyés en mission ⁴. On peut aussi légitimement penser que le Verbe est « l'Ange du Seigneur » parlant à Moïse dans le buisson ardent ⁵ : ce titre est inapplicable au Père, et il n'est jamais donné au Saint-Esprit, alors que le Fils est appelé Ange du Grand Conseil ⁶. Il ne faut, toutefois, pas se méprendre sur le terme d'ange. Parce que l'annonce de la volonté du Père et de la sienne fait appeler Ange le Verbe ⁷, les Ariens ont voulu voir le Fils personnellement chaque fois que l'Écriture parle de l'intervention d'un ange dans une théophanie. Cette déduction est abusive : l'Écriture elle-même enseigne que les théophanies se sont réalisées grâce à l'intervention non du Verbe, mais de créatures angéliques, puisqu'elle emploie parfois le pluriel : les anges ⁸. Même dans les théophanies du Verbe, c'est un ange qui symbolise cette Personne ⁹.

¹ ... visibili specie. Non ergo inconvenienter creditur etiam Pater Deus eo modo solere apparere mortalibus. De Trin. 2, 18, 33 PL 42, 867.

² De Trin. 2, 10, 17-18 PL 42, 855-857. Cf. Gen. 3, 8.

³ On en verra la raison au chapitre suivant ; voir plus bas : p. 141, notes 1 et 2.

⁴ De Trin. 2, 12, 22 PL 42, 859. Cf. Gen. 19, 1 sq.

⁵ Cf. Ex. 3, 2 sq.

⁶ De Trin. 2, 13, 23 PL 42, 860. Cf. Is. 9, 6 juxta LXX.

⁷ Le Verbe est donc appelé Ange uniquement en raison d'une fonction qu'il exerce auprès des hommes : la révélation des volontés divines sur nous.

⁸ Sed propter eos qui cum Scriptura illic angelum nominat, ipsum per se ipsum Filium Dei volunt intelligi, quia propter annuntiationem paternae ac suae voluntatis a propheta dictus est angelus : propterea volui ex hac epistola (cf. Hebr. 2, 2) manifestius testimonium dare, ubi non dictum est : per angelum, sed per angelos. De Trin. 3, 11, 23 PL 42, 883.

⁹ De Trin. 4, 20, 30 PL 42, 909.

Il n'y a pas de théophanie que l'on puisse attribuer au *Saint-Esprit* avec autant de certitude que c'était le cas pour le Père et le Fils. Pourtant, il y a de bonnes raisons, avons-nous dit, de penser qu'un des deux « anges » adorés et accueillis par Lot fut le Saint-Esprit ¹. Peut-être est-ce lui que manifeste l'ange du buisson ardent, à moins que ce ne soit le Dieu Unique sans distinction de Personnes. Si cet ange manifeste une Personne divine, on dira, de prime abord, que c'est le Fils, seule Personne de la Trinité à recevoir dans l'Écriture le titre d'ange : Ange du Grand Conseil. Pourtant, on peut aussi soutenir qu'il s'agit ici de la troisième Personne, car son action dans la Révélation permet de lui donner ce titre, puisqu'« ange » signifie « messenger » ². De plus, il est possible que les phénomènes extraordinaires du Sinaï ³ manifestèrent le Saint-Esprit : la Loi, selon le Livre de l'Exode, a été écrite par le « doigt de Dieu », expression utilisée par saint Luc pour désigner le Saint-Esprit ⁴. D'autre part, il y a cinquante jours entre la pâque et l'arrivée au Sinaï, comme il y a cinquante jours entre la résurrection du Christ et la descente du Saint-Esprit sous forme de feu, ainsi qu'au Sinaï. Pourtant, on ne saurait prétendre qu'une telle exégèse s'impose, et l'on pourrait aussi penser qu'il s'agit, ici, de Dieu dans son indivisibilité ⁵.

La *Sainte Trinité* tout entière s'est manifestée à Abraham près du chêne de Mambré : « Il y eut trois hommes dans cette vision et il n'était pas question pour l'un d'eux d'une supériorité de constitution, d'âge ou de force. Alors, pourquoi ne pas reconnaître ici, visiblement révélée à travers un être visible, l'égalité de la Trinité, et dans les trois Personnes l'unité et l'identité de substance ⁶ ? » L'interprétation trinitaire de cette théophanie est écartée sous prétexte qu'Abraham ne s'adresse qu'à un seul personnage : il verrait donc le Fils accompagné de deux anges. Mais saint Augustin est tellement sûr de son exégèse qu'il n'hésite pas à dire que, par avance, l'Écriture a écarté les spéculations contre l'interprétation trinitaire de la théophanie de Mambré : la Bible

¹ De Trin. 2, 12, 22 PL 42, 859. Cf. Gen. 19, 1 sq.

² De Trin. 2, 13, 23 PL 42, 860. Cf. Ex. 3, 2 sq.

³ Cf. Ex. 19, 18-20.

⁴ Cf. Ex. 31, 18 et Lc. 11, 20. Sur l'origine de cette exégèse, voir plus haut : p. 44, note 7.

⁵ De Trin. 2, 15, 26 PL 42, 862.

⁶ Cum vero tres viri visi sunt, nec quisquam in eis vel forma, vel aetate, vel potestate major caeteris dictus est, cur non hic accipiamus visibiliter insinuatam per creaturam visibilem Trinitatis aequalitatem, atque in tribus Personis unam eademque substantiam ? De Trin. 2, 11, 20 PL 42, 858. Traduction BA 15, 235. Cf. Gen. 18, 1 sq.

distingue très clairement la vision trinitaire d'Abraham et la visite de deux « anges » à Lot ¹, « anges » qui sont le Fils et le Saint-Esprit.

Enfin, il y a un certain nombre de théophanies où il est impossible de dire, avec quelque probabilité, qui s'est manifesté. C'est le cas, par exemple, du Seigneur qui est apparu à Abraham pour lui demander de quitter sa famille et son pays. Chaque Personne divine reçoit, dans la Sainte Ecriture, le titre de Seigneur, d'où l'impossibilité de conclure à partir de ce titre ².

Toutes ces études exégétiques amènent notre Docteur à une conclusion prudente : il faut dire que les théophanies de l'Ancien Testament ne sont le propre ni de telle Personne divine, ni de Dieu dans son Unité, mais que, suivant le cas, elles manifestent tantôt telle ou telle Personne, tantôt le seul vrai Dieu. « Des passages de la Sainte Ecriture que nous avons pu examiner, autant qu'il a paru utile, rien d'autre, me semble-t-il, ne ressort d'une étude humble et prudente des mystères divins que ceci : ne point trancher témérairement quelle Personne de la Trinité s'est montrée à tel des Patriarches ou des Prophètes sous une chose ou une image sensible, sauf si la teneur du récit renferme quelques indices vraisemblables. Quant à la nature, ou si l'on veut la substance, ou l'essence, ou de n'importe quel autre nom qu'on appelle ce qui constitue ce qu'est Dieu, quoi que ce soit d'ailleurs, on ne peut point le voir sensiblement. En revanche, qu'à l'aide d'une créature soumise à Dieu, le Fils et le Saint-Esprit, sans doute, mais le Père aussi ait pu se révéler aux sens humains sous une forme ou une image sensibles, on doit l'admettre ³. »

¹ De Trin. 2, 11, 21 PL 42, 858.

² De Trin. 2, 10, 19 PL 42, 857-858. Cf. Gen. 12, 1 sq.

³ Interrogatis quae potuimus, quantum sufficere visum est, Sanctarum Scripturarum locis, nihil aliud, quantum existimo, divinatorum sacramentorum modesta et cauta consideratio persuadet, nisi ut temere non dicamus quoniam ex Trinitate Persona cuilibet patrum vel prophetarum in aliquo corpore vel similitudine corporis apparuerit, nisi cum continentia lectionis aliqua probabilia circumponit indicia. Ipsa enim natura vel substantia vel essentia vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod Deus est, quicquid illud est, corporaliter videri non potest ; per subjectam vero creaturam, non solum Filium vel Spiritum Sanctum, sed etiam Patrem corporali specie sive similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est. De Trin. 2, 18, 35 PL 42, 868. Traduction BA 15, 269. Voir aussi De Trin. 3, 11, 26 PL 42, 886.

3. Les théophanies dans les œuvres postérieures au De Trinitate

Ainsi qu'il le dit lui-même expressément ¹, saint Augustin a commencé son grand Commentaire sur la Genèse après les livres du De Trinitate ². Il est alors tellement sûr de sa position au sujet de l'intervention d'une créature dans les théophanies qu'il n'hésite pas à dire qu'elle est évidente pour un catholique. Parlant de Dieu passant dans le Paradis terrestre après le premier péché, il écrit : « Que cela soit réalisé non par Dieu lui-même en substance, mais par l'intermédiaire d'une créature qui lui est subordonnée, celui qui est éclairé sur la foi catholique ne peut d'aucune façon en douter ³. » Il rappelle qu'ailleurs il a déjà longuement parlé de ces choses, car « certains hérétiques » – les Ariens, que nous connaissons bien – s'imaginent que la substance du Fils est visible par elle-même, de sorte que le Fils serait le sujet de toutes les théophanies tandis que seul le Père serait le Dieu que personne n'a jamais vu. C'est là une « impiété qu'il faut écarter des consciences catholiques ⁴ ». C'est aussi une sottise : l'intervention d'une créature dans toutes les théophanies – et donc même dans celles du Fils – est chose absolument certaine non seulement pour ceux qui ont la vraie foi, mais aussi pour les intelligences supérieures qui comprennent que la substance immuable et éternelle de la Trinité n'est pas soumise au changement de temps et de lieu ⁵.

* * *

¹ *Retract.* 2, 50 CSEL 36, 160.

² Soit vers 401. Par contre, cet ouvrage fut publié en 415, soit avant le *De Trinitate*. G. BARDY : *Les Révisions de saint Augustin*. BA 12, 582.

³ ... quia non per ipsam Dei substantiam, sed per subditam ei creaturam factum est, nullo modo dubitat qui fidem catholicam sapit. *De Gen. ad litt.* 8, 27 CSEL 28 I, 267. Cf. *Gen.* 3, 8.

⁴ *De Gen. ad litt.* 8, 27 CSEL 28 I, 267.

⁵ Non tamen illas visiones hominibus per substantiam qua ipse est, sed per sibi subdita quae creavit, eum praeuisse, et per similitudines formarum vocomque corporalium, quod voluit, ostendisse ac dixisse, certissimum est eis qui substantiam Trinitatis incommutabiliter aeternam, nec per tempus nec per locum moveri et per tempus et per locum movere, vel fideliter credunt, vel etiam excellenter intelligunt. *De Gen. ad litt.* 9, 2 CSEL 28 I, 270-271. Cf. *De Gen. ad litt.* 11, 33 CSEL 28 I, 367. Et pourtant, la Bible semble mettre Moïse à part des autres prophètes et dire qu'il a vu Dieu lui-même (cf. Num. 12, 8). Si ce fut véritablement le cas, il faut admettre que comme saint Paul, Moïse aurait été soustrait un instant à la vie humaine actuelle : sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem. *De Gen. ad litt.* 12, 27 CSEL 28 I, 422. Voir plus loin : p. 116, note 5.

En 412, au cours d'un entretien sur le psaume 138, l'évêque d'Hippone étudie les paroles entendues par Moïse. Ces paroles, sons éphémères, n'auraient pas été prononcées, si Dieu ne s'était pas servi d'une créature pour les émettre, ce que Moïse savait. On pense que la théophanie manifestait alors la Personne de Notre-Seigneur, et le De Trinitate a reconnu cette hypothèse comme possible¹. Toutefois, cette interprétation n'est acceptable qu'à une condition : il faut reconnaître que Moïse n'a pas vu le Fils dans sa divinité, en vertu de quoi le Fils est l'égal du Père et invisible comme lui².

* * *

Le 20 janvier 413, saint Augustin prononce un sermon où il traite des théophanies. « Immuable est Dieu, non seulement le Père, mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit³. » Or le sujet des théophanies de l'Ancien Testament, c'est ce Dieu immuable : il n'est plus question de telle ou telle Personne, il s'agit uniquement du seul vrai Dieu « chez qui, selon le mot de saint Jacques, n'existe aucun changement, ni l'ombre d'une volte-face⁴ ». Il s'ensuit que Dieu se manifeste non directement, mais à travers une figure : « Vous me demandez ce que c'est, au moyen de quoi Dieu réalise sa présence, comme si je pouvais expliquer d'où il a fait le monde, d'où le ciel, d'où la terre, et d'où vous-mêmes !... Lorsque vous me dites : „Il a dit et cela a été fait“, je ne cherche pas plus loin. De même, ne me demandez plus rien, lorsque je vous dis : „Il a voulu et il est apparu“. Il est apparu comme il le jugeait convenable tout en demeurant caché comme il était⁵. » C'est ainsi, par exemple, que Dieu apparaissait à Moïse tout en restant caché : apparebat latens. Si l'apparition n'avait pas été divine, ce n'est pas à Dieu que Moïse aurait parlé ; mais si dans son apparition Dieu n'était pas demeuré caché, Moïse ne lui aurait pas demandé de se montrer. Dieu peut donc « en même temps apparaître et être caché : apparaître en figure, être caché dans sa nature⁶ ».

¹ Voir plus haut : p. 108, note 6 ; voir aussi plus loin : p. 114, note 1.

² In ps. 138, 8 CC 40, 1994-1995. Cf. Ex. 33, 20.

³ Incommutabilis est Deus non tantum Pater, sed Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Sermon. 23, 15 PL 38, 161. ⁴ Jac. 1, 17 cité par Sermon. 23, 15 PL 38, 161.

⁵ Quaeris a me quid sit, unde faciat Deus praesentiam sui ; quasi jam explicare possim unde fecerit mundum, unde fecerit coelum, unde fecerit terram, unde fecerit te !... Sed quomodo cum tu dicis : « Dixit et facta sunt », ego nihil plus quaero : sic nec tu plus quaeras, cum dico : « Voluit et apparuit ». Apparuit sicut congruum iudicabat, latuit sicut erat. Sermon. 23, 15-16 PL 38, 161.

⁶ Si ergo capis, si intelligis, potest hic Deus simul apparere et latere : apparere specie, latere natura. Sermon. 23, 14 PL 38, 161. Cf. Ex. 33, 18 sq.

La même année, nous trouvons la première série des homélies sur Saint-Jean¹. L'affirmation johannique que personne n'a jamais vu Dieu², est l'occasion de redire que dans les théophanies on voit une créature, qui est le symbole de Dieu³, mais qui ne manifeste pas la substance divine elle-même⁴. Les Ariens prétendent que seul le Père est le Dieu invisible, comme si, même après son incarnation, on voyait le Verbe dans sa divinité⁵ ! Après avoir cité un passage d'Isaïe, saint Jean ajoute : « Isaïe dit cela, parce qu'il vit la gloire du Seigneur, et c'est de lui qu'il a parlé⁶. » Tout naturellement, le commentateur est amené à se demander ce que le prophète a vu. Il a vu le Christ, non comme il est, mais en symbole⁷, comme Moïse sur la montagne⁸, car ils sont dans l'erreur, ceux qui prétendent que le Père est invisible et le Fils visible. C'est par son incarnation seulement que le Fils est devenu visible dans la forme d'esclave. Certes, il s'est parfois montré auparavant, mais à son gré, dans une créature qui lui était soumise, et non tel qu'il est⁹.

Le samedi 2 août¹⁰, notre Docteur prononce une homélie sur la multi-

¹ Pour la chronologie des homélies sur le quatrième Evangile, je suis les conclusions de l'étude de S. ZARB : *Chronologia Tractatum s. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Joannis Apostoli*. Angelicum 1933, 50-110. Le Père Zarb montre que saint Augustin a prononcé une première série d'homélies en 413 (1-54 sur l'Evangile et les dix sur l'Épître), et une seconde série en 418 (55-124 sur l'Evangile). Récemment, Le Landais a repris la question : pour lui, les homélies auraient toutes été prononcées entre décembre 414 et août 416. *Etudes Augustiniennes* 1953, 5-95. La chronologie de Zarb me paraît préférable : elle met la seconde série des homélies la même année que le *Contra sermonem arianorum* qui est, lui, de 418. On sait que dans le *Corpus Christianorum*, R. Willems rejette l'hypothèse de Le Landais. CC 36 VII, note 1.

² Cf. Jo. 1, 18.

³ *Omnis illa creatura est : typum Domini sui gerebat, non ipsius Domini praesentiam exhibebat*. In Jo. 3, 17 CC 36, 28... Angelus portans typum Domini. id. Cette homélie a été prononcée le mardi 18 mars 413. S. ZARB : *Chronologia Tractatum s. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Joannis Apostoli*. Angelicum 1933, 102.

⁴ *Facta enim sunt illa visibilia corporaliter per creaturam, in quibus typus ostenderetur, non utique substantia ipsa demonstrabatur et manifestabatur*. In Jo. 3, 18 CC 36, 28.

⁵ In Jo. 3, 18 CC 36, 28. D'ailleurs, même au Jugement, on ne verra que l'humanité du Sauveur, ajoute le Serm. 277, 18, 17 PL 38, 1267, qui est du 22 janvier 413.

⁶ Jo. 12, 41.

⁷ *Vidit enim non sicuti est, sed modo quodam significativo*. In Jo. 53, 12 CC 36, 457, homélie du 22 novembre 413. S. ZARB : *Chronologia Tractatum s. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Joannis Apostoli*. Angelicum 1933, 104.

⁸ Et Augustin de rappeler la demande de Moïse à voir le Seigneur. Cf. Ex. 33, 18 sq.

⁹ In Jo. 53, 12 CC 36, 457-458.

¹⁰ S. ZARB : *Chronologia Tractatum s. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Joannis Apostoli*. Angelicum 1933, 103.

plication des pains. A la vue du miracle, les gens prennent le Christ pour le Prophète qui doit venir dans le monde. Mais, comment le Seigneur des prophètes peut-il recevoir lui-même le titre de Prophète ? Comme le Seigneur des anges reçoit aussi le titre d'Ange ! Dans les deux cas, il faut distinguer la Personne et sa fonction. La Personne est la deuxième de la Sainte Trinité, Dieu le Verbe, le Seigneur et le Créateur des anges et des prophètes. En tant qu'il nous annonce quelque chose, le Christ peut être appelé Ange, car ce terme signifie « messager » ; et en tant qu'il nous prédit l'avenir, il est, avec raison, appelé Prophète ¹.

Toujours en 413, saint Augustin reprend encore une fois toute la question des théophanies dans une lettre adressée à Paulina. Cette dernière avait demandé si l'on pouvait voir Dieu avec des yeux de chair. La réponse qu'elle reçoit est si importante qu'elle constitue un vrai traité, appelé parfois *De videndo Deo* ². Comment faut-il concilier deux textes de saint Jean : « Personne n'a jamais vu Dieu » et « Celui qui m'a vu,

¹ Etenim angeli latine nuntii sunt. Si Christus nihil annuntiaret, angelus non diceretur ; si Christus nihil prophetaret, propheta non diceretur. Exhortatus est nos ad fidem, et ad capessendam vitam aeternam ; aliquid praesens annuntiavit, aliquid futurum praedixit ; ex eo quod praesens annuntiavit, angelus erat ; ex eo quod futurum praedixit, propheta erat ; ex eo quod Verbum Dei caro factum est, et angelorum et prophetarum Dominus erat. In Jo. 24, 7 CC 36, 247-248. Un sermon prononcé en 416-417 redonne la même explication du titre : « Ange du Grand Conseil » (Is. 9, 6 juxta LXX). Sermon. 125, 3 PL 38, 691. Dans un sermon de carême dont Kunzelmann ne fixe pas l'année, saint Augustin se demande qui parlait à Moïse (cf. Ex. 3, 2 sq.). Il y a deux réponses, toutes deux orthodoxes. Ce peut être le Verbe, l'Ange du Grand Conseil, car le terme « ange » désigne la fonction, non la nature. Sermon. 7, 3 PL 38, 63-64. Ce peut aussi être un ange ; mais alors, pourquoi l'appeler Seigneur ? C'est qu'il en va, alors, comme d'un prophète : lorsqu'il parle, l'Écriture dit que c'est le Seigneur qui parle, car il n'est que la voix de Celui qui habite en lui. Sermon. 7, 6 PL 38, 65. Si l'on choisit la première solution, il faut se garder de tomber dans l'erreur de ceux qui pensent que le Père n'a jamais été vu, et qui conçoivent le Fils, sujet de toutes les théophanies, comme une créature. En réalité, le Fils est Dieu, immuable, éternel, invisible, comme le Père. Il faut donc résoudre ainsi le problème des théophanies dans leur ensemble : « Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est invisible par sa propre nature ; mais il apparaît quand il veut, à qui il veut, non tel qu'il est, mais tel qu'il le veut, car tout est à son service. » Sermon. 7, 4 PL 38, 64. Le sujet des théophanies n'est donc pas seulement le Fils. Et saint Augustin de donner la comparaison de l'âme qui se manifeste dans la parole qu'elle n'est pas, comme Dieu n'est pas le symbole dans lequel il se manifeste. Sur l'explication augustinienne du titre d'ange appliqué au Christ, on lira le chapitre consacré à l'évêque d'Hippone par J. BARBEL : *Christos Angelos*, Bonn 1941, 163-174.

² *Retract.* 2, 67 CSEL 36, 179. Le même sujet est encore traité dans la lettre 148, adressée par Augustin à Fortunatianus au cours de cette même année 413.

a vu aussi le Père »¹ ? Il s'agit d'abord de bien remarquer qu'il est question non des anges, mais uniquement des hommes : ce sont eux qui n'ont jamais vu Dieu. Cela pose immédiatement une difficulté : et les théophanies de l'Ancien Testament ? Abraham, Isaac, Jacob, etc., comment ont-ils donc vu Dieu, si l'on affirme qu'aucun homme ne l'a vu² ? Mais, revenons à notre interprétation de Saint-Jean. Les deux textes ne s'opposent pas, car Jésus n'a pas dit à Philippe : Parce que vous m'avez vu, vous avez vu le Père ; il a dit, au contraire : « Qui me voit, voit aussi le Père. » Par là, il montre l'unité de substance du Père et du Fils. Or, puisqu'on n'a jamais vu Dieu, on n'a jamais vu le Père, ni le Fils dans sa divinité³. Reste à résoudre la difficulté déjà soulevée plus haut : comment oser dire que personne n'a jamais vu Dieu, puisque tant de nos pères l'ont vu ? L'évêque d'Hippone cite alors un long passage tiré du traité de saint Ambroise sur l'Evangile selon saint Luc⁴. Si l'on dit que Dieu, personne ne l'a jamais vu, c'est parce qu'il est invisible par nature ; et si certains Patriarches et Prophètes l'ont vu, c'est parce qu'il est apparu à son gré sous la forme qu'il choisissait, alors que sa nature demeurait cachée⁵. Mais quelle Personne a ainsi daigné apparaître ? L'évêque de Milan donne deux réponses. Si le Dieu que personne n'a vu est le Père, il faut attribuer toutes les théophanies au Fils qui, toutefois, demeure invisible en lui-même. Si, au contraire, c'est le seul vrai Dieu qui n'a été vu de personne, rien n'empêche de dire que chaque Personne divine s'est manifestée tour à tour, sous diverses apparences. La première réponse, explique saint Augustin, vise les disciples de Photin : en effet, si le Fils est apparu dans l'Ancien Testament, c'est la preuve qu'il existait personnellement avant son incarnation. Quant à la seconde explication, elle s'oppose à l'arianisme – erreur plus pernicieuse – puisqu'elle montre l'égalité des Personnes divines dans la parfaite invisibilité et dans la possibilité de se manifester à travers un symbole créé⁶. Invisible par nature est donc

¹ Jo. 1, 18 et 14, 9 cités par Epist. 147, 5, 13 CSEL 44, 286.

² Epist. 147, 5, 14 CSEL 44, 287.

³ Epist. 147, 5, 16 CSEL 44, 288.

⁴ Epist. 147, 6, 18 CSEL 44, 289-292 = Expos. Evang. sec. Lc. 1, 24-27 CSEL 32 IV, 25-28 dont la partie principale est reproduite plus haut : p. 89, note 1.

⁵ Epist. 147, 7, 19 CSEL 44, 292 ; 147, 15, 37 CSEL 44, 310 ; 147, 19, 47 CSEL 44, 322-323.

⁶ Quod si dicitur Filius a patribus visus, ut de Deo Patre dictum accipiatur, quod eum nemo umquam viderit, non quidem amisit occasionem Ambrosius, ut hinc quosdam haereticos redargueret, id est Photinianos, qui principium Filio Dei ex utero Virginis tribuunt nec volunt credere quod et antea fuerit. Sed quia videbat

Dieu non seulement le Père, mais toute la Trinité qui est un seul Dieu ; et ce Dieu n'est pas simplement invisible, il est totalement immuable, de sorte que dans ses apparitions grâce à une forme créée, il garde sa nature invisible et immuable¹. Nous pouvons donc conclure que, selon le *De videndo Deo*, le Dieu que, d'après saint Jean, personne n'a jamais vu, c'est le Père, certes, mais ce n'est pas lui seul : c'est le Dieu-Trinité et par conséquent le Fils et le Saint-Esprit autant que le Père². Il s'ensuit que, selon la lettre à Paulina, les théophanies de l'Ancien Testament n'ont pas été le fait du Fils seulement³.

Le désir des saints n'est, cependant, pas de voir une théophanie : ils désirent connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, dans sa propre substance, comme le montre la demande de Moïse sur le Sinaï⁴. Or la vision de Dieu face à face n'est promise que pour la vie future⁵,

alios, id est Arianos, perniciosius insidiantes, quorum procul dubio error adstruitur, si Patris natura invisibilis, Filii vero visibilis creditur, utriusque unam pariterque invisibilem asseruit esse naturam, adjungens etiam Spiritus Sancti. Quod breviter quidam, sed admirabiliter intimavit, ubi secutus ait : « Aut certe refelli non potest vel Patrem vel Filium vel certe Spiritum Sanctum, si tamen est Sancti Spiritus visio, ex specie videri, quam voluntas elegerit, non natura formaverit » (*Expos. Evang. sec. Lc. 1, 25 CSEL 32 IV, 26*). Potuit dicere « non natura monstraverit », sed maluit dicere « formaverit », ne ipsam speciem, in qua Deus elegit apparere, de sua natura formare putaretur, et ex hoc utique convinceretur convertibilis esse mutabilisque substantia. Quod ipse Deus a fide piorum misericors et benignus averterit ! *Epist. 147, 7, 19 CSEL 44, 292-293.*

¹ *Epist. 147, 8, 20 CSEL 44, 293.* Un sermon, prononcé le 22 janvier de la même année 413, proclame aussi que l'invisibilité est le fait de la Trinité tout entière. *Serm. 277, 15, 15 PL 38, 1265-1266.*

² Cela apparaît, d'ailleurs, tout au long de la fin de la lettre, où le texte de saint Jean revient fréquemment.

³ Cela est vrai, puisque saint Augustin penche pour la seconde explication de saint Ambroise. Cela se voit aussi plus loin, lorsqu'il résume en une phrase la question des théophanies, les attribuant à Dieu, sans autre précision, à ce Dieu que personne n'a vu : *Si quaeris, quo modo dictus est invisibilis, si videri potest, respondeo invisibilem esse naturam, videri autem cum vult, sicut vult ; plurimis enim visus est non sicuti est, sed quali specie illi placuit apparere. Epist. 147, 15, 37 CSEL 44, 310.*

⁴ *Epist. 147, 8, 20 CSEL 44, 293. Cf. Ex. 33, 18 sq.* Moïse voyait Dieu, sinon il aurait dit à l'apparition : Montre-moi Dieu, et non : Montre-toi toi-même. Mais il le voyait non « in natura propria », mais seulement « in specie », car la vue directe ne sera que pour l'au-delà. *Epist. 147, 8, 20 CSEL 44, 294.* « De là cette conséquence religieuse très importante, que la piété d'Augustin saisit et met en lumière : ces théophanies, n'étant pas des manifestations immédiates de la nature divine, ne pouvaient contenter ceux qui le voyaient. » J. LEBRETON : *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies. Miscellanea Agostiniana 2, Rome 1931, 829.*

⁵ Notre Docteur envisage cependant la possibilité pour un être mortel de voir Dieu en lui-même : peut-être est-ce ce qui est arrivé à saint Paul lorsqu'il fut ravi

et encore seulement à ceux qui ont le cœur pur¹. Toute la seconde partie de la lettre est donc consacrée à l'étude de la vision béatifique par les anges et par les saints. La conclusion en est que, même alors, les hommes ne verront pas Dieu avec les yeux du corps, car Dieu n'est n'est pas un être corporel : c'est donc de façon purement spirituelle que nous pourrons le « voir »².

L'explication des théophanies, telle que la donne la lettre à Paulina, est donc la même que celle que nous avons rencontrée dans le *De Trinitate*³. S'il s'étend davantage sur les diverses manières de voir Dieu, le correspondant de Paulina est beaucoup plus bref sur les manifesta-

jusqu'au troisième ciel et entendit des choses qu'il n'est pas permis de redire (cf. 2 Cor. 12, 2-5). Il ne s'ensuivrait pas une exception à la parole de Dieu affirmant qu'on ne peut le voir durant cette vie mortelle, car il faudrait dire que durant la vision, le saint est soustrait à cette vie pour jouir de la vie des anges : *potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur*. Epist. 147, 13, 31 CSEL 44, 305.

¹ Pensée que nous avons déjà rencontrée chez le jeune Augustin ; voir plus haut : p. 102, note 3.

² ... ac per hoc corporei oculi numquam Deum videbunt, quia, cum videbitur, spiritus eum, non corpus videbit. Epist. 147, 21, 49 CSEL 44, 325. Dans la lettre à Fortunatianus, pour montrer qu'il est impossible de voir Dieu avec les yeux du corps, saint Augustin cite les témoignages d'Ambroise, de Jérôme, d'Athanase et de Grégoire. Au sujet de ces deux derniers, voir ce qui est dit plus haut : p. 68, note 4 ; p. 82, note 2. Il conclut : Denique in his omnibus, quae de opusculis sanctorum atque doctorum commemoravi, Ambrosii, Hieronymi, Athanasii, Gregorii, et si qua aliorum talia legere potui, quae commemorare longum putavi, Deum non esse corpus nec formae humanae habere membra nec eum esse per locorum spatia divisibilem et esse natura incommutabiliter invisibilem nec per eandem naturam atque substantiam, sed adsumpta visibili specie, sicut voluit, apparuisse, quibus apparuit, quando per corporis oculos in Scripturis Sanctis visus esse narratur, in adiutorio Domini inconvulso credo et, quantum ipse donat, intellego. Epist. 148, 4, 15 CSEL 44, 345.

³ Le Père Lebreton écrit à propos des lettres 147 et 148 : « A cette occasion, les récits des théophanies sont interprétés, et la théologie du *De Trinitate* se dessine déjà dans ses grandes lignes. » J. LEBRETON : *Saint Augustin théologien de la Trinité*. Son exégèse des théophanies. *Miscellanea Agostiniana* 2, Rome 1931, 828. Or, depuis le travail du Père Lebreton, E. Hendriks a montré que si le *De Trinitate* n'a été publié en entier qu'au courant de 419, les premiers livres, donc précisément ceux qui traitent des théophanies, ont circulé parmi les amis d'Augustin dès 416, mais ont été composés bien plus tôt, soit en 399-401. E. HENDRIKS : La date de composition du *De Trinitate*. BA 15, 557-566. De son côté, G. Bardy écrit : « A la fin de 412, la lettre 143, 4 à Marcellin nous apprend que saint Augustin était vivement pressé par ses amis de publier le *De Trinitate*, mais qu'il résistait à ces sollicitations parce qu'il avait des questions difficiles à traiter et qu'il ne voulait pas éditer un travail trop imparfait. » G. BARDY : *Les Révisions de saint Augustin*. BA 12, 579-580. C'est pourquoi nous avons renversé l'ordre du Père Lebreton, mettant le *De Trinitate* avant les lettres 147 et 148, car, bien que non connu du public, le texte du *De Trinitate* sur les théophanies existait déjà lors des consultations de 413.

tions diverses de l'Ancien Testament que l'auteur du grand traité. Pourtant, l'évêque d'Hippone affirme chaque fois l'invisibilité collective des Personnes divines, l'intervention des symboles créés, et la possibilité pour n'importe quelle Personne de se manifester ainsi en figure.

* * *

En 416 paraît le dixième livre de la Cité de Dieu. Saint Augustin y fait un parallèle entre les théophanies et la parole. Le son que l'on entend n'est pas la même chose que la pensée qu'il véhicule : de même, le symbole que l'on voit n'est pas Dieu lui-même. Pourtant, c'est bien Dieu qu'on voyait sous une forme corporelle, comme c'est la pensée elle-même qu'on entend dans le son de la voix¹. Les Pères de l'Ancien Testament n'ignoraient pas qu'ils voyaient le Dieu invisible sous une forme corporelle qu'il n'était pas lui-même : c'est ainsi, par exemple, que Moïse parlant au Seigneur, lui demande cependant de pouvoir le voir lui-même. Par conséquent, les théophanies ne vont nullement contre l'immutabilité et l'invisibilité de Celui qui se manifeste de cette façon².

* * *

Les Quaestiones in Heptateuchum sont de 419. Notre Docteur se demande si Abraham a épargné son fils à cause d'un ange, et non à cause de Dieu. Il ne saurait y avoir de doute : Abraham obéit à Dieu. Mais pourquoi cet ange ? C'est soit parce que l'« ange » était le Christ, dont on ne saurait nier la divinité, mais que le Prophète désigne comme « Ange du Grand Conseil³ », soit parce que Dieu était dans une créature angélique et que celle-ci parlait au nom de Dieu, comme c'est aussi l'usage chez les Prophètes. Les deux interprétations peuvent se soutenir, mais l'évêque d'Hippone préfère la seconde, car le Christ ne donne pas volontiers à son Père le titre de Seigneur, ce que l'ange fait ici⁴.

Le seizième livre de la Cité de Dieu a été écrit après les Quaestiones in Heptateuchum⁵. Il y est question de la théophanie de Mambré⁶.

¹ Nous retrouvons ici, sous une forme légèrement différente, la comparaison entre parole et théophanie, exemple développé dans le Sermon 7, 4 ; voir plus haut : p. 114, note 1.

² De civ. Dei 10, 13 CSEL 40 I, 469. Cf. Ex. 33, 18 sq. ³ Is. 9, 6 juxta LXX.

⁴ Quaest. in Hept. 1, 59 CSEL 28 II, 31-32. Cf. Gen. 22, 11 sq. Sur le Christ-Ange, voir aussi Quaest. in Hept. 2, 3 CSEL 28 II, 94.

⁵ G. BARDY : Les Révisions de saint Augustin. BA 12, 587-588 et 590. « Ce travail (les Quaestiones) est en relation étroite avec la préparation des livres XV et XVI du De Civitate Dei. » E. HENDRIKX : La date de composition du De Trinitate. BA 15, 560.

⁶ Cf. Gen. 18, 1 sq.

C'est Dieu qui s'est manifesté à Abraham sous la forme de trois hommes qui, on n'en peut douter, étaient des anges. Il est vrai que certains imaginent que l'un d'eux était le Christ, soit-disant visible dès avant son incarnation ! En réalité, le Verbe a une nature invisible, incorporelle, immuable, et c'est sans aucun changement pour lui-même qu'il apparaît aux yeux mortels, non par lui-même, mais par quelque chose qui lui est soumis : non per id quod est, sed per aliquid quod sibi subditum est. Il n'est pas impossible, à priori, que le Christ soit l'un des anges, et les partisans de cette opinion invoquent le titre de « Seigneur » donné par Abraham à l'un des trois personnages. Pourtant, de fait, on ne saurait soutenir qu'ici il y a le Verbe et deux anges, car ces deux derniers, Lot les appelle d'abord « Messesseurs », puis « Seigneur » au singulier. Il faut donc reconnaître que soit Abraham, soit Lot s'adressent à Dieu qui les visitait sous la forme de trois ou de deux hommes. S'ils parlaient au pluriel, c'était à cause des créatures, et ils utilisaient le singulier pour s'adresser au Seigneur qui était dans ces créatures comme, plus tard, dans les Prophètes ¹.

Le seizième livre de la Cité de Dieu ne retient donc pas l'interprétation trinitaire de la théophanie de Mambré, telle que nous l'avons trouvée au deuxième livre du De Trinitate ². Mais, si le sujet de la théophanie est différente, l'absolu nécessité de l'intervention d'une créature est réaffirmée avec force. La différence entre les deux ouvrages est donc uniquement dans l'interprétation d'une manifestation divine en particulier, in concreto, et non dans l'explication générale des théophanies, doctrine qui demeure toujours identique.

* * *

A la fin de sa vie, saint Augustin, eut affaire avec l'évêque arien Maximin. Les deux évêques discutèrent de la foi lors d'une conférence contradictoire en 428. Naturellement, la question des théophanies vint sur le tapis ! Notre Docteur expose la doctrine qu'il enseigne depuis

¹ Unde multo est credibilis, quod et Abraham in tribus et Loth in duobus viris Dominum agnoscebant, cui per singularem numerum loquebantur, etiam cum eos homines esse arbitrantur ; neque enim aliam ob causam sic eos susceperunt, ut tamquam mortalibus et humana refectione indigentibus ministrarent ; sed erat profecto aliquid, quo ita excellebant, licet tamquam homines, ut in eis esse Dominum, sicut esse adsolet in prophetis, hi, qui hospitalitatem illis exhibebant, dubitare non possent ; adque ideo et ipsos aliquando pluraliter et in eis Dominum aliquando singulariter appellabant. De civ. Dei 16, 29 CSEL 40 II, 179. Cf. Sermon. 7, 6 PL 38, 65.

² Voir plus haut : p. 109, note 6.

ses premières œuvres : la substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit est tout à fait invisible, de sorte que la Divinité, lorsqu'elle se montrait à nos pères, se rendait visible par l'intermédiaire d'une créature¹. Le sujet des théophanies, ce n'est donc pas uniquement le Fils, et Maximin le comprend bien, d'où son objection : « Vous affirmez que la Divinité s'est montrée aux pères, et, il y a un instant, vous avez soutenu que, de toute manière, la Divinité est invisible. Sans doute, ce n'est pas le Père qui se montre, lui qui est invisible... Moïse lui-même, avec raison, écrit, dans la Genèse, qu'à partir d'Adam, le premier homme, jusqu'à l'Incarnation, c'est toujours le Fils qu'on a vu². » En effet, le Dieu vu par Adam, c'est Celui qui a fait l'homme : or le Créateur de l'homme, c'est le Verbe, comme Augustin lui-même le dit dans ses traités !

Par manque de temps, il faut rompre l'entretien sans conclure. Maximin, après la conférence, ayant la mauvaise foi de se proclamer victorieux, saint Augustin répond par son *Contra Maximinum*. Reprenant alors, pour la dernière fois, la question des théophanies, il écrit : « Parce que la Divinité s'est montrée à nos pères, j'ai affirmé que cela s'est réalisé grâce à l'intervention d'une créature, non par sa propre nature en vertu de quoi la Trinité est invisible³. » Notre Docteur dit : « la Divinité », et non « le Fils », et il illustre cela, contre l'affirmation de Maximin, par l'exemple de la théophanie de Mambré selon l'interprétation trinitaire⁴. Quant à la création d'Adam, l'évêque catholique ne se laisse pas mettre en contradiction avec ce qu'il n'a jamais enseigné : comme si l'homme avait vu de ses yeux de chair Celui qui le faisait⁵ !

* * *

¹ Caeterum, quantum attinet ad ipsam divinam substantiam vel Patris, vel Filii, vel Spiritus Sancti, omnino est invisibilis. Nam quando se patribus divinitas ostendebat, per subjectam creaturam se invisibilem demonstrabat. *Collatio cum Maxim.* 1, 14 PL 42, 723.

² *Collatio cum Maxim.* 2, 26 PL 42, 739.

³ Sed quoniam patribus se Divinitas demonstrabat, dixi per subjectam creaturam id esse factum, non per naturam suam qua est invisibilis Trinitas. *Contra Maxim.* 1, 15 PL 42, 755. Cf. 2, 26, 12 PL 42, 812.

⁴ Cum autem narraret Scriptura, quomodo ei visus sit Deus, tres viros illi apparuisse declarat, in quibus magis ipsa Trinitas, qui unus est Deus, recte intelligi potest. *Contra Maxim.* 2, 26, 5 PL 42, 806. Cf. Gen. 18, 1 sq. Une autre théophanie dénonce l'erreur arienne : celle du buisson ardent. Si c'est le Père qui se manifestait à travers l'ange, il faut reconnaître que le Père lui-même s'est montré aux hommes ; et s'il s'agit du Fils, il s'ensuit que le Fils aussi est le Dieu immuable : Si Pater erat, apparuit et Pater hominibus ; si Filius erat, non mutatur et Filius. *Contra Maxim.* 2, 26, 11 PL 42, 812. Cf. Ex. 3, 2 sq.

⁵ *Contra Maxim.* 2, 26, 2 PL 42, 804.

Saint Augustin a donc toujours cru et enseigné que Dieu est absolument invisible en raison même de la nature divine. Par conséquent, dans toutes les théophanies sans exception, Dieu, pour se manifester, a utilisé des créatures, avant tout, des anges. L'évêque d'Hippone n'a guère évolué quant à la nécessité et au rôle de l'instrument réalisant la théophanie.

Mais qui est-ce qui se manifeste à travers les théophanies ? Les textes postérieurs au *De Trinitate* ne disent jamais, alors que le jeune Augustin le faisait, que l'ensemble des théophanies sont le fait du seul Verbe : chaque fois que notre Docteur a reparlé des théophanies en général, c'est pour les attribuer à Dieu, à la Divinité, et même à la Trinité. Les seuls changements que nous pouvons noter par rapport au grand traité concernant l'interprétation de telle apparition en particulier, in concreto : il s'agit principalement de la théophanie de Mambré, dont l'interprétation trinitaire est abandonnée dans la *Cité de Dieu*, pour être ensuite reprise en 428 contre Maximin. Nous pouvons en conclure que le *De Trinitate* représente la réponse définitive de saint Augustin au problème des théophanies : n'importe quelle Personne divine peut se manifester dans une théophanie, tout comme Dieu dans son Unité, l'étude prudente de l'Écriture permettant seule de trancher dans les cas particuliers ¹.

¹ De Trin. 2, 18, 35 PL 42, 868. Voir plus haut : p. 110, note 3.

CHAPITRE V

Les missions visibles

« Ce sont les anges qui ont publié la Loi donnée à ce peuple, mais c'est de Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'elle préparait et annonçait la venue ; et Lui, en tant que Verbe de Dieu, il était, de façon admirable et ineffable, dans les anges promulguant la Loi ¹. »

Comme toute l'économie ancienne, les théophanies sont des annonces de la grande révélation de Dieu dans le Nouveau Testament : tous les phénomènes sacrés et mystiques qui se réalisèrent pour nos pères grâce à l'intervention des anges, étaient des symboles de l'Unique dont on attendait la venue rédemptrice ². L'Ancien Testament est donc orienté vers le Nouveau comme la Révélation ébauchée vers la Révélation plénière. C'est ainsi, par exemple, que se sont produites beaucoup d'apparitions où les Personnes divines étaient indiquées par des signes dignes d'approbation ³, sans toutefois être nommées ou désignées de façon tout à fait évidente ⁴. Il s'ensuit qu'il est toujours loisible de discuter de l'interprétation d'une théophanie de l'Ancien Testament. Au contraire, dans le Nouveau Testament, lors du baptême et de la transfiguration de Jésus, les théophanies de la Sainte Trinité comportent la révélation absolument claire et distincte des trois Personnes divines ⁵. Or ces manifestations présupposent la venue visible du Fils et du Saint-Esprit, grâce, bien sûr, à une créature capable de signifier cette venue. « Il s'agit donc de voir quelle différence il y a entre les théophanies de l'Ancien Testament et ces propriétés du Fils et du Saint-Esprit, malgré l'intervention de la créature visible ⁶. » Par ces termes, Augustin se pose le problème des missions divines.

¹ De Trin. 3, 11, 26 PL 42, 885. Cf. De Trin. 4, 19, 25 PL 42, 905.

² De Trin. 4, 7, 11 PL 42, 895.

³ per quasdam valde probabiles significaciones. De Trin. 2, 17, 32 PL 42, 866.

⁴ non evidentiter nominato et designato in eis vel Patre, vel Filio, vel Spiritu Sancto. De Trin. 2, 17, 32 PL 42, 866.

⁵ De Trin. 1, 4, 7-5, 8 PL 42, 824 ; 4, 21, 30 PL 42, 910.

⁶ De Trin. 3, 11, 27 PL 42, 886.

1. Le jeune Augustin et les missions visibles

Le *De ordine* fait partie des dialogues philosophiques qui nous livrent les pensées du rhéteur africain à la veille de son baptême¹. Cet ouvrage rapporte un des entretiens d'Augustin avec ses amis dans la campagne de Cassiciacum. L'ordre, dit-on, est ce qui dirige tout, et l'on se demande si Dieu lui-même est régi par l'ordre. C'est là l'avis de Licentius, qui essaie de le prouver en invoquant la mission du Fils sur terre. Le Christ est Dieu. Or c'est en vertu de l'ordre qu'il a été envoyé par son Père et est venu parmi nous. Il s'ensuit non seulement que Dieu dirige tout par l'ordre, mais aussi qu'il est lui-même soumis à l'ordre ! Pour éviter pareille conclusion, Trygetius avance, avec hésitation, que, lorsque nous nommons Dieu, nous pensons d'abord au Père, non au Christ : Celui-ci est bien Dieu, mais c'est le Père que l'on appelle Dieu à proprement parler. C'est alors qu'Augustin interrompt ses deux élèves pour affirmer la véritable divinité du Christ ; mais il ne dit pas un mot de la difficulté soulevée par la mission du Fils et la discussion repart sur un autre sujet². A cette époque, donc, le futur Docteur de l'Eglise n'est pas encore apte à parler des missions divines.

* * *

Trois ans plus tard, deux lettres adressées à Nebridius essaient de résoudre une question à propos de l'Incarnation. La Trinité est, selon la foi catholique, inséparable au point que tout ce qu'elle fait est réalisé par les trois Personnes, et qu'une Personne ne fait rien que ne fassent en même temps les deux autres. D'où il paraît s'ensuivre que la Trinité entière s'est incarnée : pourquoi donc parle-t-on toujours seulement de l'incarnation du Fils³ ?

La difficulté soulevée par Nebridius est si importante que le jeune converti n'arrive pas à faire la pleine clarté pour son correspondant⁴. Il donne une réponse en se basant sur la doctrine de l'attribution. Pour cela, il développe d'abord une similitude de la Trinité dans l'être en

¹ Selon R. Jolivet, le dialogue rapporté par le *De ordine* semble avoir eu lieu les 16, 17 et 23 novembre 386. BA 4, 293.

² *De ord.* 1, 10, 29 CSEL 63, 140.

³ *Epist.* 11, 2 CSEL 34 I, 26.

⁴ *Haec est plenissima quaestio ita difficilis et de re tam magna, ut nec sententia hic satis expedita nec ejus probatio satis secunda esse possit.* *Epist.* 11, 2 CSEL 34 I, 26. In einem nicht leichten Gedankengang schickt Augustinus an Nebridius einen Lösungsversuch dieser Frage. M. SCHMAUS : *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 166.

général : esse, species, manentia¹. Toute chose existe, existe de telle façon, et demeure dans l'existence. Le second terme indique l'espèce des choses, le modèle selon lequel elles sont formées, la source de notre connaissance : il s'agit de telle chose, et non de telle autre. C'est là une similitude de la deuxième Personne divine, le Verbe. Or par l'Incarnation, nous recevons une règle de vie et l'exemple de cette vie : ce n'est donc pas sans raison que l'on attribue l'Incarnation au Fils².

Cette réponse ne résout pas complètement la question posée par Nebridius, le rhéteur converti le reconnaît à la fin de sa lettre. C'est pourquoi il reprend le problème dans une nouvelle lettre, proclamant la solution facile pour qui se rappelle que le Fils est la raison suprême et que l'Incarnation est en vue de notre instruction³. Malheureusement, la plus grande partie de cette seconde lettre est aujourd'hui perdue, et nous ignorons cette « solution facile » !

* * *

En commentant l'Épître aux Galates, Augustin rencontre un texte clair sur la mission du Fils par le Père : « At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere...⁴. » C'est le texte qu'il répètera tout au long de ses études du De Trinitate. Pourtant, en 394, il ne pose même pas le problème des missions ; il ne discute que du terme « mulier » et distingue Fils par nature et fils adoptifs⁵.

Il rencontre également un texte sur la mission du Saint-Esprit⁶, mais ne nous donne aucun commentaire intéressant notre sujet.

* * *

Durant les années suivantes, nous trouvons les premières mentions explicites des missions divines. L'Incarnation, c'est la mission du Fils⁷.

¹ Epist. 11, 3 CSEL 34 I, 26-27.

² Itaque quoniam per illam susceptionem hominis id actum est, ut quaedam nobis disciplina vivendi et exemplum praecepti sub quarumdam sententiarum maiestate ac perspicuitate insinuaretur, non sine ratione hoc totum Filio tribuitur. Epist. 11, 4 CSEL 34 I, 27. Demonstranda igitur prius erat quaedam norma et regula disciplinae. Quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie Filio tribuenda est, ut esset consequens et ipsius Patris, id est unius principii ex quo sunt omnia, cognitio per Filium, et quaedam interior et ineffabilis suavitas atque dulcedo in ista cognitione permanendi contemnendique omnia mortalia, quod donum et munus proprie Spiritui Sancto tribuitur. Epist. 11, 4 CSEL 34 I, 28.

³ Epist. 12, 1 CSEL 34 I, 29.

⁴ Gal. 4, 4.

⁵ Epist. ad Gal. expos. 30 PL 35, 2126.

⁶ Gal. 4, 6.

⁷ Ainsi, en 403 l'homélie sur le psaume 44 : In ps. 44, 19 CC 38, 507. En 404, le Contra Felicem : 2, 9 CSEL 25 II, 838.

Elle ne va pas contre la divine immutabilité¹. Quel est le rôle du Verbe dans cette mission ? La première réflexion à ce sujet se trouve en 397 dans un ouvrage antimanichéen : la Réfutation de la Lettre du Fondement. Manès affirme non pas être envoyé par le Saint-Esprit, mais être le Saint-Esprit lui-même incarné ! Cet homme prétend donc être envers le Saint-Esprit ce que l'humanité du Christ est par rapport au Verbe : « C'est comme l'homme Jésus-Christ, qui n'est pas envoyé par le Fils de Dieu, c'est-à-dire par la Force et la Sagesse de Dieu, Créatrice de toutes choses, mais qui, selon la foi catholique, est pris de telle sorte qu'il soit lui-même le Fils de Dieu, autrement dit, de telle sorte qu'en lui-même la Sagesse de Dieu apparaisse aux pécheurs à sauver². » C'est donc de façon tout à fait fortuite que nous voyons que le Verbe n'est pas cause de la mission du Christ.

Quant au Saint-Esprit, il n'a pas été envoyé par Manès³ et ne s'est pas incarné dans cet homme, ni en Montan ou en quelqu'un d'autre⁴. Par contre, il est venu au baptême de Jésus⁵, sur les Apôtres quand Jésus ressuscité leur a donné le pouvoir de remettre les péchés⁶, et à la Pentecôte⁷. En disant qu'il est venu sur Jésus « sous la forme d'une colombe », l'Eglise nous montre que le Saint-Esprit ne s'est pas uni personnellement à une colombe comme le Fils à une humanité, car il est venu non pour racheter les colombes, mais pour indiquer aux hommes l'innocence, « ce qui a été visiblement signifié par la forme de la colombe⁸ ».

¹ Déjà en 393, De fide et symb. 4, 6 CSEL 41, 10 ; 4, 8 CSEL 41, 11. En 400, De cons. evang. 1, 4, 7 CSEL 43, 7. En 405. De catech. rud. 26, 52 PL 40, 345. Par conséquent, les textes sur l'infériorité du Fils doivent s'entendre du Christ en tant qu'homme. De div. quaest. LXXXIII, q. 69, 1 PL 40, 74, traité composé entre 389 et 396.

² Sicut Jesus Christus homo, non a Filio Dei, id est Virtute et Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, missus est, sed ita susceptus secundum catholicam fidem, ut ipse esset Dei Filius, id est, in illo ipso Dei Sapientia sanandis peccatoribus appareret. Contra epist. Manich. Fund. 6 CSEL 25 I, 200.

³ De util. cred. 3, 7 CSEL 25 I, 10. Ce traité est de 391-392.

⁴ De ag. christ. 28, 30 CSEL 41, 130, traité de 396. Contra Faust. 13, 17 CSEL 25 I, 398-399, traité de 400.

⁵ De cons. evang. 2, 15, 32 CSEL 43, 133. De bapt. 5, 13, 15 CSEL 51, 276. Ces deux traités sont de 400. Cf. Mt. 3, 16.

⁶ Contra epist. Manich. Fund. 10 CSEL 25 I, 205. Cf. Jo. 20, 22. En donnant ainsi le Saint-Esprit à ses Apôtres, Jésus montre que la troisième Personne divine est l'Esprit non seulement du Père, mais aussi du Fils. De cons. evang. 4, 10, 19 CSEL 43, 415.

⁷ De ag. christ. 28, 30 CSEL 41, 131. In ps. 96, 7 CC 39, 1359. Quaest. Evang. 2, 18 PL 35, 1340 traité de 397-400. Contra Faust. 12, 30 CSEL 25 I, 359 ; 32, 12 CSEL 25 I, 770 ; 32, 15 CSEL 25 I, 775. Cf. Act. 2, 2 sq.

⁸ De ag. christ. 22, 24 CSEL 41, 124. Pourquoi le Fils s'est-il manifesté dans une

Cette mission n'apporte pas quelque chose de nouveau au Christ, mais indique à Jean-Baptiste le pouvoir du Christ sur le sacrement de baptême¹.

Si le Saint-Esprit a été envoyé deux fois sur les Apôtres, c'est pour la glorification du Christ : une première fois en tant qu'homme, puis en tant que Dieu². Mais comment peut-on recevoir ce qu'on a déjà ? C'est qu'il y a des degrés dans la façon de recevoir l'Esprit : les Apôtres l'ont bien reçu quand Jésus ressuscité souffla sur eux, mais ils l'ont reçu plus complètement le jour de la Pentecôte³. C'est bien le même Esprit que le Christ donne deux fois à ses Apôtres, et il ne faudrait pas imaginer, par exemple, que Jésus envoie le Saint-Esprit qui, à son tour, envoie des langues de feu. Non, c'est le Christ lui-même qui donne le Saint-Esprit et qui manifeste son Don par son souffle, puis par les langues de feu⁴.

S'il n'y a plus eu de semblable venue du Saint-Esprit depuis la Pentecôte⁵, il n'y en a pas eu davantage dans l'Ancien Testament, preuve en est la réflexion de saint Jean : « L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié⁶. »

* * *

Nous devons donc constater que durant cette première partie de son activité littéraire, notre Docteur n'a guère parlé de la mission visible du Fils. La difficulté soulevée par Nebridius concerne l'union hypostatique plus que le fait même de la mission. Pour l'instant, Augustin se contente d'affirmer que la mission du Fils est l'Incarnation et qu'elle n'est pas contraire à l'immutabilité du Verbe. Par contre, les renseignements sur les missions du Saint-Esprit sont plus nombreux. Trois missions sont indiquées, l'union des symboles à la Personne du Saint-

humanité et le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe ? parce que le Fils est venu nous donner un modèle de vie, alors que le Saint-Esprit s'est manifesté pour exprimer le Don lui-même que l'on obtient par une vie de bien. De div. quaest. LXXXIII, q. 43 PL 40, 28.

¹ De cons. evang. 2, 15, 32 CSEL 43, 133. De bapt. 5, 13, 15 CSEL 51, 276.

² Contra epist. Manich. Fund. 10 CSEL 25 I, 205-206.

³ De cons. evang. 3, 1, 4 CSEL 43, 271. Cf. Jo. 20, 22. Act. 2, 2 sq.

⁴ Idem ipse Christus Sanctum Spiritum dedit, quem in terra positus suo flatu, in coelo autem positus linguis igneis demonstravit. Contra litt. Petil. 2, 32, 76 CSEL 52, 65 écrit de 400-402.

⁵ De ag. christ. 28, 30 CSEL 41, 130.

⁶ De div. quaest. LXXXIII, q. 62 PL 40, 53-54 au sujet de Jo. 7, 39. Nous verrons que plus tard saint Augustin modifiera cette exégèse excluant toute mission visible du Saint-Esprit avant l'Incarnation. Voir plus loin : p. 139, note 4.

Esprit est soulignée et le caractère accidentel de cette union tout à fait mis en évidence. Pourtant, l'étude de l'essence même des missions visibles n'est pas encore abordée.

2. Les missions visibles selon le De Trinitate ¹

Après avoir exposé la foi en la parfaite égalité des trois Personnes divines, le premier livre du De Trinitate considère immédiatement les difficultés soulevées contre cette consubstantialité : il y a de nombreux textes de la Sainte Ecriture où le Fils apparaît inférieur au Père. Saint Augustin explique l'égalité et l'infériorité du Fils par les deux natures du Verbe incarné : en tant que Dieu, le Christ est l'égal du Père, en tant qu'homme, il est non seulement inférieur au Père, mais encore inférieur à lui-même : *se ipso minorem Filium* ².

Le deuxième livre répète ce principe d'exégèse, explication assez universelle dans les écrits ecclésiastiques pour être appelée « règle canonique » ³. L'auteur reconnaît, toutefois, que cette règle ne suffit pas à supprimer toute difficulté. Il y a des textes qui semblent indiquer une dépendance du Christ en tant que Dieu. Il y a lieu, alors, de se souvenir d'un autre enseignement de notre foi. Comme Dieu, le Verbe n'est pas inférieur au Père, mais il vient du Père ; il dépend donc du Père non en raison d'une infériorité, quelle qu'elle soit, mais en raison seulement de son origine : en tant que le Fils ne peut être sans le Père ⁴. C'est ainsi que le Christ dit : « Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais la

¹ Le De Trinitate revient à deux reprises sur les missions visibles : dans la première partie du deuxième livre, et au quatrième livre. L'étude des missions visibles encadre ainsi celle des théophanies de l'Ancien Testament. Comme il s'agit essentiellement du début du grand traité, il faut placer cette étude au commencement du Ve siècle. Voir à ce sujet ce que nous avons dit plus haut : p. 117, note 3.

² De Trin. 1, 7, 14 PL 42, 828. Cf. De Trin. 2, 1, 2 PL 42, 846. Comme homme, le Christ est aussi inférieur au Saint-Esprit. De Trin. 1, 11, 22 PL 42, 836. Saint Augustin explique toujours le « Pater major me est » de Jo. 14, 28 comme parole du Christ-Homme. De Trin. 1, 8, 15 PL 42, 830 ; 1, 11, 22 PL 42, 836 ; 2, 1, 3 PL 42, 846. Voir plus loin : p. 131, note 2.

³ De Trin. 2, 1, 2 PL 42, 845. « La regula fidei, regula canonica, n'est pas ici proprement le symbole, mais la tradition de l'Eglise dans sa façon d'interpréter l'Ecriture ». M. MELLET et Th. CAMELOT : Le De Trinitate, première partie, le mystère, BA 15, 577.

⁴ De Trin. 2, 1, 2 PL 42, 846. Quod ne accidat, tenenda est haec regula, qua non minor est Filius, sed quod de Patre sit intimatur : quibus verbis non inaequalitas, sed nativitas ejus ostenditur. De Trin. 2, 1, 3 PL 42, 847.

doctrine de Celui qui m'a envoyé¹. » On peut comprendre cette parole ou bien en fonction de l'infériorité du Christ en tant qu'homme, ou bien en fonction de l'origine du Fils à partir du Père, puisque le Fils reçoit tout de son Père². De la même manière, on expliquera que si le Saint-Esprit ne parle pas de son propre chef, c'est qu'il procède du Père³. Par conséquent, on ne saurait conclure de tels textes à une supériorité de la première Personne : il s'agit uniquement des rapports d'origine des deux autres Personnes. C'est alors, comme une sorte d'instance, qu'intervient l'argument arien : et pourtant le Fils et le Saint-Esprit sont inférieurs, puisque le Père les utilise comme envoyés ! En effet, celui qui envoie quelqu'un est supérieur à son envoyé. Or le Christ rappelle constamment qu'il est envoyé par le Père. Quant au Saint-Esprit, il est inférieur aux deux premières Personnes de la Trinité, puisqu'il est envoyé soit par le Père, soit par le Fils⁴. Il s'ensuit, évidemment, que la Personne envoyée ne peut pas être de la même nature que celle qui l'envoie⁵.

Puisque le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés, remarque saint Augustin, il faut d'abord se demander d'où et où ils sont envoyés : avant de conclure à une infériorité quelconque de l'Envoyé, il faut savoir ce que c'est que cette mission. D'après Notre-Seigneur lui-même, « être envoyé » signifie sortir du Père et venir en ce monde⁶. Or saint Jean affirme qu'avant de venir chez les siens par l'Incarnation, le Verbe était déjà en ce monde, ce monde qui a été fait par lui et qui ne l'a pas connu⁷. Il faut donc dire que le Verbe a été envoyé là où il était déjà. Cette affirmation est évidente pour qui se souvient de l'ubiquité divine et de l'inséparabilité des Personnes divines : où donc le Père a-t-il jamais pu être sans sa Sagesse ? Il en va de même pour le Saint-Esprit : si Dieu est partout, partout aussi est son Esprit⁸. On voit donc que le terme de « mission » aura un sens particulier, lorsqu'il sera utilisé pour le Fils et le Saint-Esprit, d'autant plus qu'on ne l'utilise pas pour le Père qui, pourtant, est partout avec eux. On est ainsi amené à chercher ce que peut bien être une telle mission⁹.

¹ Jo. 7, 16.

² De Trin. 2, 2, 4 PL 42, 847.

³ De Trin. 2, 3, 5 PL 42, 848. Cf. Jo. 16, 13 ; 15, 26.

⁴ De Trin. 2, 5, 7 PL 42, 848-849. Le texte latin est cité plus haut : p. 16, note 1.

⁵ De Trin. 13, 20, 25 PL 42, 1035.

⁶ A Patre exire et venire in hunc mundum, hoc est mitti. De Trin. 2, 5, 7 PL 42, 849. Cf. Jo. 16, 28.

⁷ Cf. Jo. 1, 10.

⁸ De Trin. 2, 5, 7 PL 42, 849.

⁹ De Trin. 2, 5, 8 PL 42, 849.

A. La mission du Fils

L'Épître aux Galates montre clairement que la mission visible du Fils, c'est l'Incarnation : « Cum autem venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere ¹. » La mission du Fils, c'est donc sa naissance d'une femme. Nous voyons maintenant comment peut être envoyé, Celui qui est partout : en tant que Dieu, le Fils était déjà dans le monde, en tant qu'homme, il est venu envoyé dans le monde ². La mission du Fils fait donc apparaître dans le temps ce qui était hors du temps ³. Elle entraîne, par conséquent, non la présence d'un Être auparavant absent, mais un nouveau mode de présence de Quelqu'un jamais absent : la présence visible de Celui qui était présent de façon invisible.

Qui est cause de cette mission ? C'est, évidemment, le Père : l'Écriture le répète constamment. Il y a aussi le Saint-Esprit, car c'est avec le concours de son Esprit que, de la Vierge, le Père a formé le Christ : l'Écriture le manifeste clairement. En effet, les Évangiles de l'Enfance indiquent, tous deux, l'intervention du Saint-Esprit lors de la conception du Christ par Marie ⁴. D'ailleurs, déjà le prophète Isaïe mettait cette parole dans la bouche du Christ : « Maintenant le Seigneur m'a envoyé, Lui et son Esprit ⁵. »

Saint Augustin entrevoit, alors, une objection. Si la conception et l'enfantement de Marie sont l'œuvre de toute la Trinité, il faut dire que le Fils est aussi envoyé par lui-même : comment comprendre, dès lors, sa mission par le Père ? Remarquons d'abord que la Sainte Écriture attribue la même chose tantôt au Père, tantôt au Fils. Le Christ dit qu'il est sanctifié par le Père et aussi qu'il se sanctifie lui-même. Pour saint Paul, de son côté, Jésus a été livré par son Père et s'est livré lui-même. Cela vient de ce qu'« il n'y a qu'une seule volonté du Père et du Fils et que leur action est indivisible ⁶ ». C'est de la même

¹ Gal. 4, 4.

² Quod ergo de Deo natus est, in hoc mundo erat ; quod autem de Maria natus est, in hunc mundum missus advenit. De Trin. 2, 5, 8 PL 42, 849.

³ De Trin. 2, 5, 9 PL 42, 850.

⁴ De Trin. 2, 5, 8 PL 42, 849 citant Lc. 1, 34-35 et Mt. 1, 18. On sait que l'Esprit divin, saint, qui, selon Lc. 1, 35, viendra sur Marie, n'a pas toujours été pris pour la troisième Personne divine ; saint Justin, par exemple, pensait qu'il s'agit du Verbe. J. BARBEL : *Christos Angelos*, Bonn 1941, 241-242.

⁵ De Trin. 2, 5, 8 PL 42, 850 citant Is. 48, 16.

⁶ ... quia una voluntas est Patris et Filii, et inseparabilis operatio. De Trin. 2, 5, 9 PL 42, 850. Cf. Jo. 10, 36 ; 17, 19. Rom. 8, 32. Gal. 2, 20.

façon qu'il faut comprendre l'Incarnation : le Christ est envoyé soit par le Père, soit par le Fils, et, bien sûr, également par le Saint-Esprit ¹. Mais, comment le Père a-t-il envoyé son Fils ? par un ordre ou par un simple encouragement ? Quoi qu'il en soit, le Fils est envoyé par la Parole du Père : or celle-ci est précisément le Verbe de Dieu. Il faut donc bien conclure que le Père et le Fils ont ensemble envoyé le même Fils.

Cette réponse, toutefois, ne satisfait pas encore notre Docteur qui essaie de pénétrer davantage dans le mystère. Lorsqu'une réalité spirituelle se manifeste à nos yeux par quelque chose, on peut dire qu'elle nous est envoyée. « On est donc fondé à dire qu'a été envoyé Celui qui est apparu dans la chair, et que l'a envoyé Celui qui ne s'est pas manifesté de cette façon ². » L'Incarnation fait apparaître la Divinité dans la Personne du Fils, non du Père, sans, pour autant, porter atteinte à l'immutabilité et à l'invisibilité du Verbe : c'est pourquoi on peut aussi dire que le Verbe lui-même est cause de sa mission. Si, au contraire, il devenait visible en perdant son invisibilité et, par suite, en changeant sa nature, le Fils serait seulement le sujet de sa mission, mais non le principe avec le Père. Dès lors, quand Jésus dit qu'il n'est pas venu de lui-même, il faut entendre cette parole uniquement en fonction de sa nature humaine, mais non en vertu de sa divinité ³.

* * *

On parle donc de mission à propos du Fils, parce qu'il s'est manifesté visiblement, tout en demeurant caché dans sa nature propre. Mais alors, pourquoi ne parle-t-on de mission qu'au moment de l'Incarnation, et non à propos de celles des théophanies de l'Ancien Testament que l'on attribue au Verbe ? Par cette question ⁴, saint Augustin introduit le problème des théophanies, dont nous avons parlé au chapitre précédent. Il faut donc attendre la fin de cette longue étude, soit le quatrième

¹ Sic ergo intelligat illam incarnationem et ex Virgine nativitatem, in qua Filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato Spiritu Sancto, de quo aperte dicitur : « Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto » (Mt. 1, 18). De Trin. 2, 5, 9 PL 42, 850.

² Congruenter dictus est missus ille qui in ea carne apparuit, misisse autem ille qui in ea non apparuit. De Trin. 2, 5, 9 PL 42, 850.

³ De Trin. 2, 5, 9 PL 42, 851.

⁴ De Trin. 2, 7, 12 PL 42, 853 où une question voisine se pose au sujet du Père : pourquoi ne parle-t-on pas de mission à propos du Père qui s'est parfois manifesté de façon sensible dans l'Ancien Testament ? Voir la réponse plus loin : p. 141, note 1.

livre, pour retrouver la doctrine des missions et voir s'établir la distinction entre la mission visible et les théophanies de l'Ancien Testament.

L'Incarnation est au centre de l'histoire du monde : certains témoignages annoncent la venue future du Fils de Dieu, d'autres attestent sa venue passée¹. L'évêque d'Hippone résume alors ce qu'il a établi au deuxième livre : le Fils a été envoyé en tant qu'il est fait de la femme. S'ensuit-il que les Ariens ont raison de proclamer l'infériorité de l'Envoyé par rapport à Celui qui l'envoie ? « Si c'est le supérieur qui envoie un inférieur, avouons, nous aussi, que Celui qui est fait est inférieur : inférieur pour autant qu'il est fait, et fait pour autant qu'il est envoyé » ; autrement dit : reconnaissons que le Christ est inférieur dans la mesure où il est homme. « Mais puisque tout a été fait par Lui, non seulement avant que, dans sa mission, il ait été fait, mais avant l'existence de toutes choses, nous confessons égal à Celui qui l'envoie, Celui que nous disons inférieur comme Envoyé². » Or ici-bas, nous ne voyons le Christ que dans son infériorité avec le Père.

Après ce rappel des positions établies précédemment, saint Augustin envisage le problème de cette mission sous un nouvel angle : celui des rapports intimes entre le Père et le Fils. Alors, « rien ne nous empêche de croire le Fils égal au Père, consubstantiel et coéternel, et cependant envoyé par le Père³ ». En effet, il n'y a là ni supérieur ni inférieur, mais l'Un qui est Père, qui engendre, qui est Principe de Celui qui est envoyé, et l'Autre qui est Fils, qui est engendré, qui a son principe en Celui qui envoie. Car c'est non le Père qui vient du Fils, mais, au contraire, le Fils qui vient du Père⁴.

Ces rapports mutuels entre le Père et le Fils éclairent un nouvel aspect du mystère des missions. Jusqu'à présent, nous savons que le Fils est dit « envoyé » parce qu'il s'est fait chair, quia Verbum caro factum est : en tant qu'homme, le Christ est envoyé par toute la Trinité, donc, en particulier, par le Christ en tant que Dieu. Nous pouvons, désormais, pénétrer davantage dans le mystère et appliquer l'épithète

¹ De Trin. 4, 19, 25 PL 42, 905.

² Si ergo major mittit minorem, fatemur et nos factum minorem, et in tantum minorem in quantum factum, et in tantum factum in quantum missum. « Misit, enim, Filium suum factum ex muliere » (Gal. 4, 4), per quem tamen quia facta sunt omnia, non solum priusquam factus mitteretur, sed priusquam essent omnia, eundem mittenti confitemur aequalem, quem dicimus missum minorem. De Trin. 4, 19, 26 PL 42, 905.

³ De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 906.

⁴ Non quia ille major est, ille minor : sed quia ille Pater, ille Filius ; ille genitor, ille genitus ; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. Filius enim a Patre est, non Pater a Filio. De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 906.

d' « envoyé » au Christ, même en tant que Dieu : le Verbe lui-même est envoyé pour s'incarner, ut Verbum caro fieret. Mais alors, le terme d' « envoyé » prend un sens plus profond : il ne qualifie plus Quelqu'un d'inférieur en tant qu'envoyé, c'est-à-dire en tant qu'homme, mais il désigne Quelqu'un d'égal à Celui qui l'envoie tout en ayant son origine en Celui-ci, c'est-à-dire en étant son Fils¹.

Une comparaison nous aidera à comprendre qu'un envoyé n'est pas nécessairement un inférieur, et que, par conséquent, nous pouvons dire à la fois que le Verbe est l'égal du Père et qu'il est son Envoyé en tant que Fils. On sait que le Verbe de Dieu est aussi appelé Sagesse de Dieu. Or l'Écriture Sainte nous apprend que la Sagesse est « pure émanation de la clarté du Dieu tout-puissant² ». Il y a là deux choses : ce qui émane et ce dont il émane. Toutes deux sont une seule et même substance : l'éclat de la lumière, ce n'est rien d'autre que de la lumière ! Si l'on dit « éclat », c'est pour indiquer qu'il s'agit d'une lumière qui émane, par opposition à celle qui émet. Elle n'est donc ni supérieure à la lumière émettrice, puisqu'elle en sort, ni inférieure à celle dont elle est l'éclat, puisqu'elle en est l'éclat et non l'ombre : reste donc que les deux lumières sont égales. Cela n'empêche pas de dire que la lumière est envoyée par celle dont elle émane : c'est ainsi que le Fils est envoyé par le Père. Le Verbe est donc envoyé par Celui à qui il appartient, par Celui dont il est le Verbe : « Envoie, Celui qui engendre ; est envoyé, Celui qui est engendré³. » Par conséquent, la mission est encore avec la procession. Pourtant, elle s'en distingue, puisqu'elle comporte un élément temporel : une manifestation sensible qui permet à la créature la connaissance de la génération éternelle⁴. En effet, ce n'est pas en raison seulement de la naissance éternelle que le Fils est dit « envoyé » : c'est à cause de son apparition dans la chair⁵. La mission comporte donc

¹ Secundum hoc jam potest intelligi, non tantum ideo dici missus Filius quia Verbum caro factum est, sed ideo missus ut Verbum caro fieret, et per praesentiam corporalem illa quae scripta sunt operaretur ; id est, ut non tantum homo missus intelligatur quod Verbum factum est, sed et Verbum missum ut homo fieret : quia non secundum imparem potestatem vel substantiam vel aliquid quod in eo Patri non sit aequale missus est, sed secundum id quod Filius a Patre est, non Pater a Filio. De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 906.

² Sap. 7, 25 cité par De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 906.

³ Mittit qui genuit, mittitur quod genitum est. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907.

⁴ N'oublions pas qu'il s'agit uniquement, pour l'instant, de l'étude de la mission visible du Fils.

⁵ Non ergo eo ipso quo de Patre natus est, missus dicitur Filius, sed... eo quod apparuit huic mundo Verbum caro factum. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907. Cf. De Trin. 2, 5, 9 PL 42, 850. Voir aussi plus loin : p. 137, note 1.

deux éléments dont l'un manifeste l'autre, de sorte que la mission visible du Fils est la manifestation temporelle et visible de sa procession éternelle.

« Donc, comme le Père a engendré, le Fils est engendré, ainsi le Père a envoyé, le Fils est envoyé. Mais Celui qui envoie et Celui qui est envoyé sont un, de même que Celui qui a engendré et Celui qui a été engendré, puisque le Père et le Fils sont un ¹. » Nous avons, ainsi, la réponse dernière à l'argumentation arienne. Loin d'être la preuve d'une infériorité par rapport au Père, la mission du Verbe nous révèle la procession éternelle de Celui qui est Fils dans l'unité de la nature divine : « Exigence de la créature visible ou plutôt importance du premier Principe, non inégalité, ni disparité, ni dissemblance de nature, c'est l'explication de ces faits dans l'Écriture ². »

Reste à savoir si les théophanies du Verbe dans l'Ancien Testament n'étaient pas des missions visibles. Non, répond le Docteur d'Hippone. D'abord l'Écriture ne parle jamais de mission visible du Verbe en dehors de l'Incarnation ³. Ensuite, dans l'Ancien Testament, il n'y a jamais l'évidence ⁴ qu'il s'agit bien, dans tel cas, d'une manifestation du Fils : nous avons des raisons dignes d'approbation pour parler d'apparitions du Fils, mais il est toujours licite de discuter et d'émettre un avis contraire. Dans le Nouveau Testament, par contre, il y n'a pas d'hésitation possible, c'est une question de foi : Jésus est le Verbe, et seulement Lui. Enfin, dans l'Incarnation, une nature humaine est unie au Fils de Dieu dans l'unité de la deuxième Personne divine. Par contre, dans les théophanies anciennes, « un ange a pu symboliser prophétiquement cette Personne, mais non se l'approprier au point de l'être elle-même ⁵ ».

¹ Sicut ergo Pater genuit, Filius genitus est : ita Pater misit, Filius missus est. Sed quemadmodum qui genuit et qui genitus est, ita et qui misit et qui missus est unum sunt ; quia Pater et Filius unum sunt (cf. Jo. 10, 30). De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908.

² Nunc autem non ideo minorem Filium quia missus est a Patre, . . . sufficienter, quantum arbitror, demonstratum est. Sive enim propter visibilem creaturam, sive potius propter principii commendationem, non propter inaequalitatem vel imparitatem vel dissimilitudinem substantiae in Scripturis haec posita intelliguntur. De Trin. 4, 21, 32 PL 42, 910-911. Traduction BA 15, 423. Saint Augustin résume ainsi sa position sur l'égalité de l'Envoyé et de Celui qui envoie : « propter visibilem creaturam », c'est la réponse du deuxième livre, « potius propter Principii commendationem », c'est la réponse finale du quatrième livre.

³ De Trin. 2, 7, 12 PL 42, 853 ; 3, prooem., 3 PL 42, 870.

⁴ Multa enim talia visa facta sunt illis temporibus, non evidenter nominato et designato in eis vel Patre, vel Filio, vel Spiritu Sancto. De Trin. 2, 17, 32 PL 42, 866. Cf. De Trin. 2, 18, 35 PL 42, 868 ; voir plus haut : p. 110, note 3.

⁵ De Trin. 4, 20, 30 PL 42, 909. Nous avons, maintenant, la réponse exacte à la difficulté soulevée naguère par Nebridius (voir plus haut : p. 123, note 3) et répétée

L'Incarnation est donc bien la seule mission visible du Fils, c'est-à-dire la seule manifestation sensible de sa procession éternelle.

* * *

Nous pouvons mesurer, maintenant, le chemin parcouru par saint Augustin entre les deux parties de son étude sur la mission visible du Fils. Dans le deuxième livre du *De Trinitate*, il considère cette mission seulement en tant que manifestation temporelle. Il peut, alors, dire que non seulement le Père, mais le Fils lui-même et le Saint-Esprit sont principe, cause, de cette mission¹. En effet, toute la Trinité est l'Auteur, le Créateur, de la chair du Christ², puisque les Personnes divines sont inséparables dans leur action. Le quatrième livre traite le problème sous l'angle beaucoup plus mystérieux des rapports entre les Personnes divines. Cela permet de comprendre que la mission affecte la Personne même du Fils, sans, cependant, aller à l'encontre de son égalité avec le Père³. Alors, l'évêque d'Hippone ne dit plus que le Fils est envoyé par lui-même et par le Saint-Esprit, puisque c'est du Père seul que procède le Fils.

B. Les missions du Saint-Esprit

Nous les rencontrons dès le premier livre du *De Trinitate*. L'auteur montre, à l'aide de plusieurs exemples, comment l'action de la Trinité est attribuée tantôt à telle Personne, tantôt à telle autre, pour nous révéler par là l'égalité de ces Personnes et leur unité de substance. C'est ainsi que Jésus annonce qu'il enverra – au singulier – le Saint-Esprit, comme s'il devait, lui seul, l'envoyer. Une autre parole du Christ, par

par saint Augustin au début de son grand traité. *De Trin.* 1, 5, 8 PL 42, 824. La nature humaine du Christ a été créée par toute la Trinité, car les trois Personnes agissent toujours en commun et inséparablement. Mais elle n'appartient qu'au seul Fils, car elle n'est substantiellement unie qu'à la seconde Personne : *Verbo itaque Dei ad unitatem Personae copulatus, et quodam modo commixtus est homo.* *De Trin.* 4, 20, 30 PL 42, 909. Par conséquent, si l'on parle de l'incarnation du Fils, ce n'est pas en vertu d'une simple attribution ou d'une tradition vénérable : c'est véritablement que le Verbe s'est fait homme, et Lui seul, puisqu'en raison de l'union hypostatique, cette humanité, œuvre des trois Personnes divines, n'est en relation qu'avec la Personne du Verbe. C'est pourquoi du Verbe seul on peut dire qu'il est inférieur aux autres Personnes divines : en tant qu'il est incarné et que cette humanité est vraiment la sienne propre. Voir plus haut : p. 127, note 2 ; et plus bas : p. 135, note 3.

¹ *De Trin.* 2, 5, 9 PL 42, 850 ; voir plus haut : p. 130, note 1.

² *De Trin.* 4, 21, 30 PL 42, 910.

³ *De Trin.* 4, 20, 29 PL 42, 908 ; voir plus haut : p. 133, note 1.

contre, nous apprend que le Père enverra l'Esprit au nom du Fils : il semble alors que ce soit le Père seul qui envoie la troisième Personne. En réalité, dans les deux cas, Jésus attribue la mission du Saint-Esprit à une Personne divine, mais ne nie pas que l'autre Personne l'envoie également. Par conséquent, il faut reconnaître que le Père et le Fils sont, tous deux, cause des missions du Saint-Esprit ¹. Remarquons bien que, pour l'instant, la mission du Saint-Esprit a pour principe le Père et le Fils en raison de l'inséparabilité d'action des Personnes divines : *propter inseparabilem operationem unius ejusdemque substantiae*. Cette mission est ainsi mise sur le même plan que les opérations « *ad extra* ». Pourquoi ne pas dire, alors, que le Saint-Esprit lui-même est cause de sa mission ?

Il est surtout question des missions du Saint-Esprit à la suite des études sur la mission du Fils. Au deuxième livre du *De Trinitate*, nous avons vu qu'on parle de mission à propos du Fils, parce que le Verbe s'est manifesté visiblement dans son incarnation, tout en demeurant caché dans sa divinité. On voit alors immédiatement pourquoi on parle aussi de mission à propos du Saint-Esprit. Un symbole a été créé pour que le Saint-Esprit puisse se manifester visiblement, soit lorsqu'il est descendu sur Notre-Seigneur sous la forme d'une colombe, soit lors de la Pentecôte, quand on entendit subitement un vent violent et qu'on vit des langues de feu se diviser et se poser sur chacun des Apôtres. Ce sont ces interventions, manifestées visiblement par une colombe, du vent, du feu, que l'on appelle missions visibles du Saint-Esprit ². Pas plus que le Fils, le Saint-Esprit ne perd son immutabilité et son invisibilité, lorsqu'il se révèle ainsi dans le temps.

Il y a, cependant, une différence capitale entre la mission du Verbe et les missions du Saint-Esprit. Envoyé visiblement dans le temps, le Fils prend une nature humaine dans l'unité de sa divine Personne ; il n'est pas dans un homme, il est homme, de sorte qu'en tant qu'homme il est inférieur à son Père. Par contre, l'Écriture ne dit jamais que le Saint-Esprit est inférieur au Père, ni que le Père lui est supérieur ³. La raison en est que le Saint-Esprit ne s'est pas fait colombe, vent ou feu, tandis que le Fils s'est fait homme. Le changement constaté entre les diverses missions du Saint-Esprit vient uniquement de ce qu'elles uti-

¹ De Trin. 1, 12, 25 PL 42, 838.

² *Haec operatio visibiliter expressa, et oculis oblata mortalibus, missio Spiritus Sancti dicta est.* De Trin. 2, 5, 10 PL 42, 851. Cf. Mt. 3, 16. Act. 2, 2 sq.

³ De Trin. 2, 6, 11 PL 42, 851 ; 2, 7, 12 PL 42, 853 ; 3, prooem., 3 PL 42, 869.

lisent plusieurs créatures ; ce n'est pas le Saint-Esprit qui se transforme en ceci et en cela – il ne serait plus, alors, le Dieu immuable – comme l'eau se transforme en glace ! Par conséquent, l'union de la colombe, du vent et du feu avec le Saint-Esprit n'est pas une union hypostatique, comme celle de l'humanité de Jésus avec le Verbe ¹, et c'est pourquoi nous ne disons jamais que le Saint-Esprit est Dieu et colombe, alors que nous disons que le Fils est Dieu et homme. Il ne faudrait pas en déduire que cette union n'est pas réelle. Lorsque l'Écriture nous apprend que le Saint-Esprit s'est manifesté sous la forme d'une colombe, ce n'est pas une métaphore. Il y a vraiment eu la présence d'une colombe sur le Christ, donc l'intervention d'une créature corporelle réellement vue par saint Jean-Baptiste. Dire que cette colombe symbolisait et révélait le Saint-Esprit, ce n'est pas dire que cette colombe n'était pas un véritable animal ². Enfin, pour se manifester, le Saint-Esprit n'a pas utilisé des créatures qui existaient déjà pour leur propre compte et qui ont continué leur existence après la mission. La colombe, le vent, le feu n'ont été créés qu'au moment de la mission visible et ont disparu dès que leur rôle symbolique était terminé : ils n'ont existé qu'un instant, à titre de symboles ³. C'est le dernier aspect de la différence entre ces missions et l'Incarnation : l'union de ces symboles et du Saint-Esprit est éphémère, alors que le Verbe restera homme pendant toute l'éternité. Par conséquent dans tous les cas, la réalité manifestatrice a pour rôle de rendre visible la mission du Fils ou de l'Esprit ; mais, dans le cas de l'Incarnation, cette réalité, à savoir la nature humaine du Christ, est, de plus, le terme de la mission, puisqu'elle est assumée et unie hypostatiquement à la Personne du Fils de Dieu ⁴.

* * *

Lorsque, dans le quatrième livre du De Trinitate, saint Augustin aborde à nouveau l'étude des missions visibles du Saint-Esprit, il sait déjà ce que signifie exactement la mission du Fils. Il peut donc direc-

¹ De Trin. 2, 7, 12 PL 42, 853. ... cum ad ejus Personae unitatem, sicut caro quod Verbum factum est, non copularetur. De Trin. 4, 21, 30 PL 42, 909. Cf. De Trin. 4, 21, 31 PL 42, 910.

² De Trin. 2, 6, 11 PL 42, 851-852. On peut, toutefois, hésiter sur la façon dont les Apôtres ont vu les langues de feu : vision subjective et spirituelle ou vision vraiment objective. Mais on ne saurait douter que Jean a vu la colombe de ses yeux mortels, puisque l'Écriture le dit.

³ De Trin. 2, 6, 11 PL 42, 852-853 ; 2, 7, 12 PL 42, 853.

⁴ ... non tantum ideo dici missus Filius quia Verbum caro factum est, sed ideo missus ut Verbum caro fieret... De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 906.

tement écrire que la mission du Saint-Esprit est en rapport avec sa procession éternelle et la connaissance temporelle que nous en avons : « Comme pour le Fils être né, c'est être du Père, ainsi pour le Fils être envoyé, c'est être connu dans son origine du Père. De même, comme pour le Saint-Esprit être le Don de Dieu, c'est procéder du Père, ainsi être envoyé, c'est être connu dans sa procession du Père ¹. » Par conséquent, comme la mission visible du Fils, celle du Saint-Esprit se distingue de la procession par son élément temporel : la manifestation sensible sur laquelle se fonde la connaissance de cette procession par la créature ².

Le Saint-Esprit procède aussi du Fils : ce n'est pas en vain que l'Écriture l'appelle Esprit du Père et du Fils ³. C'est pourquoi il est aussi

¹ Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse ; ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. Et sicut Spiritui Sancto Donum Dei esse est a Patre procedere ; ita mitti est cognosci quia ab illo procedat. De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908. Il importe de bien noter qu'ici notre Docteur résume avec une très grande concision le résultat de ses études sur la mission du Fils. Nous avons vu que celle-ci est la manifestation temporelle et visible de la procession éternelle, d'où résulte notre connaissance de la génération du Fils par le Père. Il faut donc comprendre le « mitti est cognosci » non en ce que la connaissance entre dans la notion de mission, mais en ce qu'elle est la conséquence de la mission, car il nous est impossible de connaître les processions divines autrement que par leur révélation à travers les missions : cela est, d'ailleurs, d'une importance capitale pour la question du Filioque. Voir plus loin : p. 152, note 1.

² Nam sempiternae Spiritus Donum, temporaliter autem donatum. De Trin. 5, 16, 17 PL 42, 922. Saint Augustin étudie l'exactitude du nom de Don pour le Saint-Esprit. Il conclut que « l'Esprit-Saint étant Don en principe, de par son origine même, il suffisait qu'il fût „donable” pour que le titre de *Donum* devint légitime. Il distinguera ainsi *donum* vérifiable de toute éternité et *donatum* dont l'emploi n'est justifiable qu'à partir du moment où le don est devenu effectif. Jusqu'alors il est seulement *donabile*. » F. CAVALLERA : La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate ». Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1930, 368.

³ Le début du De Trinitate se contente de cette affirmation : le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils. De Trin. 1, 4, 7 PL 42, 824 ; 1, 5, 8 PL 42, 824 ; 1, 8, 18 PL 42, 832. Cet Esprit reçoit du Fils. De Trin. 2, 3, 5 PL 42, 847-848 ; 2, 4, 6 PL 42, 848. Mais on dit toujours qu'il procède du Père. Ce ne sont là que des données explicites de la Sainte Écriture. Cf. Jo. 16, 13 ; 15, 26. Avec De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908 il est, pour la première fois, dit que l'Esprit procède aussi du Fils : Nec possumus dicere quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat : neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur. La procession « et a Filio » se rencontre encore au livre suivant : De Trin. 5, 11, 12 PL 42, 919 ; 5, 14, 15 PL 42, 921. À part cela, il faut attendre le dernier livre du grand ouvrage pour trouver l'intervention du Fils dans la procession de la troisième Personne avec, cette fois, de longues explications : De Trin. 15, 17, 27 PL 42, 1080 ; 15, 17, 29 PL 42, 1081 ; 15, 26, 45 PL 42, 1092-1093 ; 15, 27, 48 PL 42, 1095-1096. Il s'agit donc d'être circonspect au sujet de la date du Filioque dans De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908. Peut-être cette question n'a-t-elle pas été tranchée dès la rédaction des

envoyé par le Fils. Nous pouvons donc paraphraser l'évêque d'Hippone et dire : pour le Saint-Esprit, être envoyé par le Fils, c'est être connu dans sa procession du Fils. C'est d'ailleurs le raisonnement que notre Docteur fait lui-même, puisqu'il part de la mission par le Fils pour affirmer la procession à partir du Fils : « Je ne vois pas ce que Jésus aurait voulu dire d'autre, quand il souffla sur le visage de ses disciples en disant : Recevez le Saint-Esprit. En effet, ce souffle corporel procédant de son corps avec une sensation de contact physique ne fut pas le Saint-Esprit en substance, mais il manifesta, par un signe adéquat, que le Saint-Esprit procède non seulement du Père, mais aussi du Fils ¹. » C'est là la troisième mission visible du Saint-Esprit mentionnée par le De Trinitate, les deux autres étant la descente du Saint-Esprit lors du baptême de Jésus et à la Pentecôte.

Il n'est plus question, maintenant, de dire, comme au premier livre, que la mission du Saint-Esprit a pour principe le Père et le Fils en raison de l'inséparabilité d'action des Personnes divines. Certes, les symboles manifestant le Saint-Esprit ont été créés par toute la Trinité ²,

premiers livres en 399-401, mais fait-elle partie des sujets repris dans la deuxième dizaine du V^e siècle. Voir plus loin : p. 150, note 3.

¹ Nec video quid aliud significare voluerit, cum sufflans in faciem discipulorum ait : « Accipite Spiritum Sanctum » (Jo. 20, 22). Neque enim flatus ille corporeus, cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore, substantia Spiritus Sancti fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre, sed et a Filio procedere Spiritum Sanctum. De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908. Dans le De Genesi ad litteram, nous trouvons un passage identique : Neque enim etiam flatus ille ex corpore Domini substantia erat Spiritus Sancti, quando sufflavit et ait : « Accipite Spiritum Sanctum » (Jo. 20, 22), sed utique significatum est sic etiam ab ipso procedere Spiritum Sanctum, quomodo ab ejus corpore flatus ipse processit. De Gen. ad litt. 10, 5 CSEL 28 I, 301. On sait que l'ouvrage sur la Trinité et celui sur la Genèse sont en grande partie contemporains ; voir plus haut : p. 111, notes 1 et 2. Il est donc bien difficile de dire quelle explication de cette mission est la plus ancienne.

² De Trin. 4, 21, 30 PL 42, 910. Cf. De Trin. 1, 5, 8 PL 42, 824. On peut poser à propos des missions du Saint-Esprit une question voisine de celle posée à propos de l'Incarnation (voir plus haut : p. 133, note 5) : si la colombe est l'œuvre des trois Personnes divines, comment peut-elle n'être unie qu'au Saint-Esprit ? De Trin. 1, 5, 8 PL 42, 824. Nous avons vu qu'il n'y a plus, cette fois, d'union hypostatique : il n'est question que d'une union accidentelle. Comment la comprendre ? Saint Augustin dit toujours que la colombe, le vent, le feu ne sont en relation avec la troisième Personne qu'en tant qu'ils ont pour fonction de signifier cette Personne dans sa mission : non quidam ad unitatem Personae, ... sed tantummodo ad ministerium peragendae significationis. De Trin. 4, 21, 31 PL 42, 910. Sed apparuerunt ista... ad eum significandum et demonstrandum, sicut significari et demonstrari mortalibus oportebat. De Trin. 2, 6, 11 PL 42, 852. L'union de ces créatures avec le Saint-Esprit est donc simplement la relation qui existe entre un signe et la

comme c'est elle qui a créé l'humanité du Christ ; et à ce point de vue, on aurait pu dire que le Saint-Esprit lui-même est cause de sa mission, de même qu'on disait du Verbe qu'il est cause de son incarnation. Mais si nous prenons le terme « envoyé » dans son sens le plus mystérieux et aussi le plus profond, en relation avec la procession, il faudra dire que le Saint-Esprit n'est envoyé que par le Père et le Fils parce qu'il procède des deux, de même que le Fils n'est envoyé que par le Père parce qu'il procède seulement du Père.

Y a-t-il des missions visibles dans l'Ancien Testament ? Pour le Fils, la question est claire en raison de l'union hypostatique : avant l'Incarnation, un ange a pu symboliser cette Personne, mais non l'être personnellement ¹. Mais pour le Saint-Esprit ? La question est plus délicate. Certes, on ne parle pas d'une mission de la troisième Personne dans l'Ancien Testament ². Pourtant, l'union transitoire des symboles à la Personne divine permet une succession de missions visibles ³. N'y a-t-il rien eu de semblable avant Jésus-Christ ? « Je n'ose pas affirmer qu'il n'y a rien eu de tel auparavant ⁴. »

Enfin, saint Augustin laisse deux questions sans réponse, espérant, « si le Seigneur le permet », y répondre ailleurs : pourquoi le Saint-Esprit a-t-il été donné visiblement aux Apôtres par deux fois ⁵ ? et

chose signifiée : ces créatures sont l'œuvre de toute la Trinité, mais le Créateur ne les a produites que pour manifester le seul Saint-Esprit, de même que la voix entendue au baptême de Jésus n'a été créée par la Trinité que pour révéler la seule Personne du Père. De Trin. 1, 4, 7 PL 42, 824 ; 2, 10, 18 PL 42, 857 ; 4, 21, 30 PL 42, 910. Nous touchons là un problème plus général dont les théophanies et les missions sont des cas particuliers, le problème de la révélation du mystère du Dieu-Trinité aux créatures : si l'inséparable Trinité ne nous révélait pas séparément chacune des trois Personnes, il nous serait absolument impossible de connaître ce mystère. De Trin. 4, 21, 30 PL 42, 909-910.

¹ De Trin. 4, 20, 30 PL 42, 909.

² De Trin. 2, 7, 12 PL 42, 853 ; 3, prooem., 3 PL 42, 870.

³ De Trin. 2, 6, 11 PL 42, 852.

⁴ De Trin. 4, 21, 30 PL 42, 909. On ne peut invoquer, pour trancher cette question, le texte « Spiritus nondum erat datus, quia Jesus nondum erat glorificatus » (Jo. 7, 39), car ce texte signifie simplement qu'avant la glorification du Christ, le don de l'Esprit n'avait pas un éclat comparable à celui qu'il aurait après l'Ascension. De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908-909. C'est donc un peu précipitamment que F. Cavallera écrit que selon le De Trinitate « les missions du Fils et de l'Esprit-Saint n'appartiennent qu'au Nouveau Testament ». F. CAVALLERA : La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate ». Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1931, 14.

⁵ De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908. La réponse viendra, notamment, au livre 15. Voir plus loin : p. 150, note 3.

est-ce bien, comme pour les théophanies, grâce au concours d'une créature intelligente que ces phénomènes ont été réalisés ¹ ?

C. Le cas du Père

Pour être complète, l'étude des missions visibles doit envisager le cas de la première Personne divine. L'auteur du *De Trinitate* n'esquive pas cette question, au contraire il est comme poursuivi par elle tant qu'il n'y a pas répondu de façon pleinement satisfaisante.

Nous avons vu que le Père a pu se manifester dans l'Ancien Testament ². En tout cas, nul ne peut mettre en doute qu'il l'a fait dans le Nouveau Testament, notamment lors du baptême de Jésus. A ce moment, en effet, une voix s'est fait entendre : ce symbole indiquait le Père ³ et était réalisé par l'intermédiaire d'une créature ⁴. L'union de ce symbole à la Personne du Père était, bien sûr, accidentelle et transitoire ⁵. Parlerons-nous, alors, d'une mission du Père, comme nous parlons de missions pour le Fils et le Saint-Esprit ? Les auteurs sacrés ne disent jamais que le Père ait été envoyé, ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament : « Nulle part dans l'Ecriture on ne voit le Père en mission ⁶. » Aussi longtemps que l'étude des missions ne considère que la manifestation temporelle d'une Personne divine, il est impossible d'expliquer ce silence de l'Ecriture. Les symboles manifestant le Père sont l'œuvre des trois Personnes de la Sainte Trinité ⁷, donc, notamment, du Fils et du Saint-Esprit ⁸. Le Père ne pourrait-il donc pas être dit « envoyé » par ceux-ci, ou au moins par l'un d'eux ?

Lorsque, par contre, il étudie les missions sous l'angle des rapports intimes entre les Personnes divines, saint Augustin voit clairement pourquoi l'Ecriture ne parle pas d'une mission du Père. Il n'y a personne pour envoyer le Père, puisque le Père ne procède de personne : « A propos du Père, alors même qu'on en a temporellement la connaissance, on ne parle pas de mission, parce qu'il n'a pas de qui tenir sou

¹ De Trin. 4, 21, 31 PL 42, 910. C'est d'ailleurs bien l'opinion de saint Augustin : *Quomodo tamen ista sine rationali vel intellectuali creatura potuerint fieri, non video*. Mais il en remet la preuve à plus tard.

² Voir plus haut : p. 108, note 1.

³ De Trin. 1, 4, 7 PL 42, 824 ; 1, 5, 8 PL 42, 824 ; 2, 10, 18 PL 42, 857 ; 4, 21, 30 PL 42, 910.

⁴ De Trin. 4, 21, 31 PL 42, 910.

⁵ De Trin. 4, 21, 31 PL 42, 910. La même chose se retrouve dans une lettre de 415 : Epist. 169, 2, 7 CSEL 44, 616. Voir ce que nous avons dit plus haut : p. 138, note 2.

⁶ De Trin. 2, 12, 22 PL 42, 859. Cf. De Trin. 2, 5, 8 PL 42, 849.

⁷ De Trin. 1, 5, 8 PL 42, 824 ; 4, 21, 30 PL 42, 910. ⁸ De Trin. 2, 10, 18 PL 42, 857.

être ou procéder. La Sagesse déclare bien : Je suis sortie de la bouche du Très-Haut ; et quant au Saint-Esprit, l'Écriture dit : Il procède du Père ; mais le Père, de personne ¹. » Si le Père n'est pas dit « envoyé », ce n'est donc pas qu'il soit supérieur aux autres Personnes, mais cela vient de ce qu'à l'intérieur même de la Trinité il est le Principe premier, le Principe qui n'a pas, lui-même, de principe. Cela nous montre que le véritable sens du terme « envoyé » comporte nécessairement une référence à la procession ². Par conséquent, si, au cours du développement d'une étude, on peut dire, par exemple, que le Fils est envoyé par le Saint-Esprit puisque le Saint-Esprit est, avec le Père et le Fils, cause de l'humanité du Christ, absolument parlant c'est faux : toute la Trinité crée l'humanité du Christ, mais le Père seul envoie le Verbe.

Maintenant que nous connaissons le sens exact du terme « envoyé », nous pouvons aussi mieux saisir la différence qu'il y a entre mission visible et théophanie. Une mission visible, c'est la manifestation sensible de la procession éternelle d'une Personne divine : donc, une mission visible comporte toujours une théophanie de la Personne envoyée. Par contre, une Personne divine peut se manifester dans une apparition, sans, pour autant, révéler les rapports intimes qui la lient aux autres Personnes. Le Saint-Esprit, par exemple, a pu apparaître dans l'Ancien Testament sans faire connaître, alors, qu'il procède du Père et du Fils. C'est ainsi que Celui qui ne procède de personne peut aussi se manifester de façon sensible. Il peut donc y avoir des théophanies du Père, bien qu'il n'y ait pas de mission du Père : « Même si Dieu le Père avait voulu apparaître visiblement à travers une créature docile, il serait tout à fait absurde de le dire envoyé par le Fils qu'il a engendré ou par le Saint-Esprit qui procède de Lui ³. »

¹ Sed Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus : non enim habet de quo sit aut ex quo procedat. Sapientia quippe dicit : « Ego ex ore Altissimi prodivi » (Eccli. 24, 5) ; et de Spiritu Sancto dicitur : « A Patre procedit » (Jo. 15, 26) ; Pater vero, a nullo. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 908. Trad. BA 15, 413.

² Nous comprenons, dès lors, pourquoi on ne peut attribuer au Père une théophanie dont le sujet reçoit le titre d'« ange ». Ange signifiant messenger, donc envoyé, on ne peut donner ce titre qu'au Fils et au Saint-Esprit.

³ Etiam si voluisset Deus Pater per subjectam creaturam visibiliter apparere, absurdissime tamen aut a Filio quem genuit, aut a Spiritu Sancto qui de illo procedit, missus diceretur. De Trin. 4, 21, 32 PL 42, 911-912. Cette conclusion du quatrième livre du De Trinitate ne nie pas ce qu'a établi le deuxième livre, à savoir que le Père lui-même est apparu visiblement dans l'Ancien Testament. Voir plus haut : p. 108, note 1. Elle ne concerne que l'époque où eurent lieu les missions visibles, soit le Nouveau Testament. Alors, le Père s'est bien manifesté de façon sensible par une voix, mais il n'a pas apparu.

3. Les missions visibles selon saint Augustin vieillissant

Dans un sermon prononcé en 410-412, l'évêque d'Hippone insiste sur le mystère de la Sainte Trinité : il faut croire fermement que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, non trois dieux, bien qu'ils soient réellement distincts entre eux. Ces Personnes inséparables dans l'Unité de la Trinité agissent toujours ensemble. Pourtant, elles se manifestent à nous de façon séparée : le Fils dans son humanité, le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, le Père par une voix qui se fait entendre. Comment comprendre de telles manifestations en fonction du mystère ? Le prédicateur se formule à lui-même la difficulté sous forme de dilemme : ou bien le Fils fait quelque chose sans le Père, ou bien le Père lui-même s'est incarné ¹. On reconnaît là la difficulté soulevée naguère par Nebridius ². Plus de vingt ans se sont écoulés depuis lors, et maintenant Augustin n'hésite plus. Il refuse le dilemme et donne la solution : toute la Trinité est cause de l'humanité du Christ, mais cette œuvre commune a pour terme une seule Personne, celle du Verbe. De même, la colombe et la voix ont été créées par les trois Personnes, mais ne concernent que le Saint-Esprit et le Père ³.

Au cours de ces mois, saint Augustin revient à plusieurs reprises sur la mission du Fils. C'est surtout pour affirmer que cette mission réalise une nouvelle présence du Fils là où il était déjà auparavant ⁴, et pour dire que cette mission ne comporte donc aucune séparation d'avec le Père ⁵. La lettre 137 est intéressante par les comparaisons développées pour expliquer cette nouvelle présence du Verbe : le Fils « vient lorsqu'il se manifeste, et part lorsqu'il se cache ⁶ ». Pourtant, dans les deux cas il est toujours là, comme la lumière est là aux yeux du voyant et à ceux de l'aveugle : mais pour celui qui voit, elle est là présente, tandis que pour l'autre, elle est là absente. Il en va encore de même du son par rapport à l'oreille qui entend et à celle qui est sourde.

¹ Sermon. 52, 3, 7 PL 38, 357.

² Voir plus haut : p. 123, note 3.

³ Sermon. 52, 9, 21 PL 38, 363. Voir aussi Sermon. 52, 4, 8 PL 38, 357. Une amorce de cette réponse se trouve dans un sermon antérieur à 410 : Sermon. Guelferb 1, *Miscellanea Agostiniana* 1, Rome 1930, 446.

⁴ In ps. 103, 1, 8 CC 40, 1480. Epist. 137, 2, 7 CSEL 44, 105. Sermon. 195, 3 PL 38, 1018.

⁵ In ps. 103, 3, 3 CC 40, 1501. In ps. 125, 1 CC 40, 1844. In ps. 58, 1, 2 CC 39, 731. Ce dernier entretien est de 413, les deux autres de 412. La même chose apparaît dans des sermons que Kunzelmann ne date pas : Sermon. 119, 6, 6 PL 38, 675; 121, 5 PL 38, 680.

⁶ Venit autem cum manifestatur, et cum occultatur abscedit. Epist. 137, 2, 7 CSEL 44, 105.

Quant au Saint-Esprit, il est envoyé par les deux autres Personnes, parce qu'il est leur Esprit ¹, mais le Don est égal à Ceux qui donnent ². S'il est donné deux fois aux Apôtres, c'est, certes, en vue de la double glorification du Christ, mais c'est aussi en raison des deux préceptes de la charité ³. Ce qui intéresse surtout l'auteur des entretiens sur les Psaumes, c'est la signification des symboles utilisés par le Saint-Esprit dans ses missions visibles. L'Esprit est venu sous forme de feu pour consumer le « foin charnel » et purifier l'or ⁴, pour fondre la dureté de toute langue ⁵ et pour attiser la ferveur de la charité ⁶.

* * *

L'année suivante 413 est importante pour la connaissance des missions, car c'est alors que notre Docteur prononce la première série des homélies sur Saint-Jean ⁷. La mission du Verbe, c'est, évidemment, l'Incarnation ⁸. Par là, le Fils vient dans la chair là où il était déjà auparavant par sa divinité ⁹. La venue dans la chair entraîne une certaine infériorité du Christ : Celui qui, avant l'Incarnation, est le Fils Unique du Père, coéternel à Celui qui l'engendre, égal à Celui qui l'envoie, devient inférieur dans la mission qui rend, par suite, le Père supérieur ¹⁰. Pourtant, cette infériorité en raison de la nature humaine du Christ ne supprime pas l'égalité en raison de la divinité ¹¹. Par conséquent, la mission ne comporte pas l'infériorité de la Personne envoyée par rapport à Celle qui l'envoie ; c'est Dieu qui envoie Dieu : « Ne pensons pas que lorsqu'il a daigné nous envoyer son Fils, le Père nous a envoyé quelque chose de moindre que Lui. Le Père, envoyant le Fils, envoie un autre lui-même ¹². » C'est sur le plan humain qu'un envoyé est inférieur à celui

¹ Serm. 212, 1 PL 38, 1059. In ps. 67, 25 CC 39, 888 entretien de 414-416.

² In ps. 102, 10 CC 40, 1461.

³ Serm. 265, 7, 8-8, 9 PL 38, 1222-1223 prononcé le 23 mai 412. La première explication était celle du jeune Augustin. Voir plus haut : p. 126, note 2. Mais elle sera dorénavant laissée au bénéfice de la seconde basée sur les commandements de l'amour.

⁴ In ps. 18, 2, 7 CC 38, 110.

⁵ In ps. 95, 2 CC 39, 1344.

⁶ In ps. 104, 13 CC 40, 1544. Ce dernier entretien est de 414-416.

⁷ Pour la date de ces homélies, voir plus haut : p. 113, note 1.

⁸ Non est missus Filius, nisi quia factus est homo. In Jo. 23, 13 CC 36, 242. Cf. In Jo. 26, 19 CC 36, 269 ; 36, 7 CC 36, 328 ; etc.

⁹ In Jo. 2, 8 CC 36, 15 ; 12, 8 CC 36, 125.

¹⁰ In Jo. 36, 1 CC 36, 323.

¹¹ Major enim est Pater homine Filio, sed aequalem habet Deum Filium. In Jo. 26, 19 CC 36, 269.

¹² Ergo cum ad nos dignatus est mittere Filium, non putemus aliquid minus nobis missum quam est Pater. Pater mittens Filium, se alterum misit. In Jo. 14, 11 CC 36, 149.

qui l'envoie, mais on ne peut parler des choses divines comme des humaines. D'ailleurs, si l'on réfléchit bien, on verra qu'ici-bas il peut aussi arriver le contraire : un envoyé est parfois supérieur à celui qui l'envoie, comme c'est le cas lorsqu'on a recours à l'intercession d'un plus puissant que soi¹. D'autre part, la mission du Fils n'est pas une séparation d'avec le Père², puisque le Père est partout³, comme le Fils dans sa divinité⁴. Une comparaison peut éclairer ce mystère, sans, toutefois, l'égaliser, puisque l'exemple est tiré du monde créé : le soleil envoie le rayon, mais ne s'en sépare pas, pas plus que la lune ne se sépare de la clarté qu'elle répand. Le Père envoie donc le Fils, mais ne s'en sépare pas, car l'Envoyé et Celui qui envoie sont un⁵.

S'il n'y a pas de séparation, il y a pourtant une véritable mission : il y en a vraiment Un qui envoie et Un qui est envoyé, car c'est le Fils seul qui s'incarne⁶ « comme en vertu d'une volonté paternelle⁷ ». Ces derniers mots indiquent non une infériorité de l'Envoyé, mais le fait que le Fils est né du Père et n'est donc pas par lui-même : « Que signifie : „Je ne fais rien de moi-même“ ? – Je ne suis pas par moi-même⁸. » En effet, c'est du Père qu'il tient d'être Fils⁹. C'est pourquoi le Fils est envoyé par le Père : « C'est de Lui qu'il procède comme Dieu, comme son Egal, comme Fils Unique, comme Verbe du Père, et qu'il vient à nous parce que le Verbe s'est fait chair pour habiter parmi nous¹⁰. » Saint Augustin commente ainsi la parole de Jésus : « C'est de Dieu que je suis issu et que je viens ; je ne suis pas venu de moi-même ; c'est Lui qui m'a

¹ In Jo. 21, 17 CC 36, 222.

² Missionem audio, non separationem. In Jo. 21, 17 CC 36, 222 Cf. In Jo. 12, 8 CC 36, 125.

³ In Jo. 40, 6 CC 36, 353-354.

⁴ In Jo. 12, 8 CC 36, 125 ; 36, 8 CC 36, 329.

⁵ Non recessit a misso mittens, quia missus et mittens unum sunt. In Jo. 21, 17 CC 36, 222.

⁶ In Jo. 36, 7 CC 36, 328. Il ne faut donc pas donner dans l'erreur des Sabelliens ou Patripassiens. In Jo. 36, 8 CC 36, 328-329. Si le Fils seul jugera, ce n'est pas que le Père sera alors séparé de son Fils, mais c'est que seul le Fils apparaîtra dans sa condition d'homme. In Jo. 36, 12 CC 36, 331.

⁷ Ergo, inquit, « qui misit me », cujus auctoritate tamquam paterna incarnatus sum. In Jo. 40, 6 CC 36, 354.

⁸ Quid est : « A meipso facio nihil » (Jo. 8, 28) ? A meipso non sum. In Jo. 40, 3 CC 36, 351. Ita sum aequalis, ut ille me genuerit ; ita sum aequalis, ut non ille a me, sed ego ab illo sim. In Jo. 20, 4 CC 36, 205.

⁹ A Patre habet ut Filius sit. In Jo. 20, 4 CC 36, 205.

¹⁰ Ergo ab illo processit ut Deus, ut aequalis, ut Filius Unicus, ut Verbum Patris, et venit ad nos quia Verbum caro factum est ut habitaret in nobis. In Jo. 42, 8 CC 36, 369.

envoyé¹. » La mission du Fils est donc en rapport avec sa procession éternelle. Pourtant elle en diffère, car elle se réalise dans le temps².

Lors du baptême de Jésus, le Saint-Esprit fut envoyé sous la forme d'une colombe non pour sanctifier le Fils, mais pour manifester le pouvoir du Seigneur sur le baptême, pouvoir qui lui est propre, alors que seule la puissance ministérielle est conférée aux ministres, quelle que soit leur sainteté personnelle³. Mais pourquoi choisir une colombe pour symbole ? Parce que c'est le symbole de la simplicité et de la vraie paix⁴. Quant au feu de la Pentecôte, il indique la ferveur dont doivent être animés les disciples du Christ⁵.

* * *

Entre 413 et 418, nous trouvons peu de renseignements sur les missions visibles. La lettre 169, qui est de l'année 415, expose comment, lors du baptême de Jésus, la Trinité inséparable se révèle séparément, bien que toute la Trinité soit l'auteur de la voix du Père, de l'humanité du Fils, et de la colombe manifestant le Saint-Esprit⁶. Seule l'humanité du Christ a été unie à la Personne du Verbe qui demeure immuable dans sa nature divine. La voix du Père s'est immédiatement tue. Quant à la colombe, comme la nuée à la Transfiguration⁷ ou plutôt comme le feu à la Pentecôte, elle a cessé d'exister, son rôle de symbole rempli⁸.

La Cité de Dieu nous donne aussi quelques indications. Selon le neuvième livre, écrit en 416, l'Incarnation n'est pas un changement du Verbe : toute la réalité nouvelle est du côté de la nature humaine

¹ Jo. 8, 42.

² In Jo. 42, 8 CC 36, 368-369.

³ In Jo. 5, 11 CC 36, 46 passage qui se termine ainsi : Non exhorreat columba ministerium malorum, respiciat Domini potestatem. Le même enseignement se retrouve : In Jo. 6, 6-7 CC 36, 56-57 ; 6, 13 CC 36, 60 ; 7, 3 CC 36, 68. Voir aussi un sermon postérieur à 416 : Sermon. 51, 23, 33 PL 38, 353.

⁴ In Jo. 5, 12 CC 36, 47 ; 6, 2 CC 36, 53-54 ; 6, 4 CC 36, 55 ; 7, 3 CC 36, 68.

⁵ In Jo. 6, 3 CC 36, 54.

⁶ Epist. 169, 2, 5-6 CSEL 44, 615-616. Même chose en 417 dans Sermon. 71, 16, 27 PL 38, 460.

⁷ Cf. Mt. 17, 5. Je n'ai pas trouvé de texte montrant explicitement que saint Augustin considère comme une mission visible la venue, sur Jésus, de l'Esprit-Saint sous forme de nuée. En face d'un silence impressionnant, l'allusion de cette lettre 169 est bien peu de chose.

⁸ Nam ipsa (columbae species) quoque, sicut nubes illa lucida quae operuit in monte cum tribus discipulis Salvatorem vel potius sicut ille ignis, qui eundem Spiritum Sanctum demonstravit, officio significationis impleto, mox esse desivit. Epist. 169, 2, 7 CSEL 44, 616. Cf. Epist. 169, 2, 9 CSEL 44, 618.

« assumée »¹. Enfin, le treizième livre, en 417, explique une nouvelle fois la mission du Saint-Esprit sur les Apôtres, lorsque Jésus ressuscité souffla sur eux, montrant par là qu'il donnait l'Esprit qu'il émet avec le Père².

* * *

Avec 418, nous retrouvons une année riche en textes sur les missions divines. Cette année, on envoya un discours arien anonyme à l'évêque d'Hippone en lui demandant d'y répondre³, d'où le *Contra sermonem Arianorum*. On ne peut nier que le Père ait envoyé le Fils⁴, mais il faut considérer comment il l'a envoyé et avec qui Celui-ci est venu. La mission du Fils ne va pas contre sa consubstantialité au Père : un père humain peut envoyer son fils qui a une même nature que lui, et Dieu ne le pourrait ? Mais l'homme est séparé de l'autre homme qu'il envoie, ce qui est impossible pour Dieu. La clarté envoyée par un feu ne peut être séparée de celui-ci. De même, le Fils n'est pas séparé du Père qui l'envoie. Pourtant le feu n'est pas partout où est sa clarté, tandis que le Père est toujours avec le Fils. La mission du Fils est donc quelque chose d'ineffable qu'il ne faut pas assimiler aux comparaisons tirées des créatures⁵. Cette mission, c'est évidemment la manifestation du Fils dans la chair. Or le Christ est la Sagesse de Dieu, dont l'Écriture affirme qu'elle est partout. Le Fils n'est donc pas envoyé dans un

¹ De civ. Dei 9, 15 CSEL 40 I, 428. Même chose dans Serm. Mai 13, *Miscellanea Agostiniana* 1, Rome 1930, 289.

² Quapropter in eo quod Dominus fecit, quando insufflavit dicens : « Accipite Spiritum Sanctum » (Jo. 20, 22), nimirum hoc intelligi voluit, quod Spiritus Sanctus non tantum sit Patris, verum etiam ipsius Unigeniti Spiritus. Idem ipse est quippe Spiritus et Patris et Filii, cum quo est Trinitas Pater et Filius et Spiritus Sanctus, non creatura, sed Creator. Neque enim flatus ille corporeus de carnis ore procedens substantia erat Spiritus Sancti atque natura, sed potius significatio qua intelligeremus, ut dixi, Spiritum Sanctum Patri esse Filioque communem, quia non sunt eis singulis singuli, sed unus amborum est. De civ. Dei 13, 24 CSEL 40 I, 655.

³ *Retract.* 2, 78 CSEL 36, 188-189.

⁴ Quod autem miserit Pater Filium, negari non potest. *Contra serm. Arian.* 3, 4 PL 42, 685. Pourtant, les Ariens nient, au fond, cette mission, dit saint Augustin dans un sermon prononcé, selon Kunzelmann, après 416. Comment peut-il confesser que Jésus-Christ est venu dans la chair, celui qui ne croit pas au Christ lui-même ? Or le Christ, saint Pierre le dit, est le Fils de Dieu, et saint Paul affirme qu'il l'est par nature, non par vol. Ce Fils, égal à son Père, s'est anéanti en prenant la forme d'esclave, mais non en perdant celle de Dieu : croire cela, c'est confesser la mission du Christ. Quant aux Ariens qui ne reconnaissent pas l'égalité du Fils avec le Père, ils ne croient pas au Christ : comment pourraient-ils donc confesser sa mission ? *Serm.* 183, 2, 3-4, 5 PL 38, 989-990.

⁵ *Contra serm. Arian.* 3, 4 PL 42, 685-686.

endroit où il n'était pas déjà, mais on parle de sa mission parce qu'il apparaît comme il n'apparaissait pas auparavant, là où il était déjà auparavant¹. Les Ariens voient une infériorité du Verbe, parce qu'il vient sur l'ordre du Père². En réalité, le précepte n'indique pas une infériorité de nature, même chez les hommes, entre le père qui commande et l'enfant qui obéit. Mais le Christ n'est pas seulement Dieu ; il est homme et à cause de cette nature humaine, le Père lui est supérieur au point d'être non seulement Père, mais Seigneur. Pourtant, à ce Père, c'est avec raison que Jésus lui attribue même ce qu'il fait comme Dieu, car il est Dieu issu du Père, tandis que le Père est Dieu, mais non issu de Dieu³. Par conséquent, en se disant envoyé par le Père, le Fils donne le Père comme cause de sa mission, parce qu'il procède du Père.

Cela nous est confirmé par le fait que le Père lui-même, s'il n'est jamais dit « envoyé », c'est en raison de ce qu'il n'a pas un « auteur » pour l'engendrer ou pour l'émettre. Si l'on ne parle pas de mission à propos du Père, cela tient donc uniquement à ce que dans la Trinité il est le Principe premier, mais cela n'indique aucunement une différence de nature avec les deux autres Personnes. Même dans le monde créé, une cause ne peut pas être envoyée par ses effets : ce n'est pas la clarté – ou la chaleur – qui envoie le feu, mais au contraire c'est le feu qui envoie l'une et l'autre. Cet exemple nous éclaire un peu, mais il est, toutefois, fort éloigné de l'incomparable Trinité divine⁴.

Quant au Saint-Esprit qui, dans sa mission, n'a pas pris une nature humaine dans l'unité de sa Personne, il est envoyé par le Père et le Fils : l'Écriture l'affirme de façon très nette. La raison en est l'unité des Personnes divines dans leurs œuvres⁵. La même chose apparaît,

¹ Contra serm. Arian. 4, 4 PL 42, 686.

² Serm. Arian. 9 PL 42, 680.

³ Contra serm. Arian. 11, 9 PL 42, 691. Que les œuvres du Fils soient attribuées au Principe du Fils, saint Augustin l'expose encore dans un sermon prononcé à la même époque. Serm. Morin 3, Miscellanea Agostiniana 1, Rome 1930, 596. Un autre sermon, prononcé, selon Kunzelmann, le 12 décembre 418 ou 419, affirme aussi que le Christ n'est inférieur au Père qu'en raison de l'Incarnation. Serm. 341, 5, 6 PL 39, 1496. Mais auparavant, le Fils n'est en rien inférieur à son Père. Serm. 341, 6, 7 PL 39, 1497.

⁴ Solus Pater non legitur missus, quoniam solus non habet auctorem a quo genitus sit, vel a quo procedat. Et ideo non propter naturae diversitatem, quae in Trinitate nulla est, sed propter ipsam auctoritatem solus Pater non dicitur missus. Non enim splendor aut fervor ignem, sed ignis mittit sive splendorem sive fervorem. Quamvis haec longe sint dissimilia, nec inveniatur aliquid vel in spiritualibus vel in corporalibus creaturis, quod ei Trinitati quae Deus est, merito conferatur. Contra serm. Arian. 4, 4 PL 42, 686.

⁵ Contra serm. Arian. 4, 4 PL 42, 686 ; 19 PL 42, 697.

d'ailleurs, dans la mission du Fils qui, annonçant sa venue, dit par la bouche du prophète : « Maintenant le Seigneur m'a envoyé, Lui et son Esprit ¹. » Comment comprendre cela ? Par le fait que toute la Trinité est cause de l'humanité unie au Verbe dans l'Incarnation, comme elle est cause des symboles utilisés par le Saint-Esprit ². En effet, il ne faut pas oublier l'intention polémiste de saint Augustin lorsqu'il réfute le sermon arien. Les Ariens prétendent que le Père est supérieur au Fils qu'il envoie, et que ce dernier, à son tour, est supérieur à l'Esprit qu'il envoie. Non, répond « ad hominem » l'évêque d'Hippone, les missions ne sont pas un signe d'infériorité de l'envoyé : preuve en est que le Saint-Esprit, envoyé par le Fils, de son côté envoie le Fils ³ ! Mais cela ne signifie nullement que, selon le *Contra sermonem Arianorum*, le Fils est envoyé par le Saint-Esprit exactement comme par le Père, car cette réfutation d'une part met expressément la mission d'une Personne divine en rapport avec sa procession ⁴, et d'autre part ne dit jamais que le Fils procède du Saint-Esprit de quelque façon que ce soit.

La fin de 418 voit aussi la seconde série des homélies sur Saint-Jean ⁵. Qui osera dire que les Apôtres ont été envoyés dans le monde par le Christ de la même manière que le Christ lui-même a été envoyé par son Père ? Pour ne parler que d'une différence : ceux-là ont été envoyés alors qu'ils étaient des hommes, tandis que le Verbe a été envoyé pour être homme ⁶. Le Verbe est bien, d'une façon, inférieur à son Père, mais c'est à cause de sa nature humaine, en raison de quoi il est aussi inférieur au Saint-Esprit et même à lui-même dans sa divinité ⁷. En venant dans le monde, le Fils n'a pas quitté le Père ⁸. De même, en retournant vers son Père, il ne quitte pas complètement le monde. Il est sorti du Père, parce qu'il est issu du Père, et il est venu en ce monde parce qu'il

¹ *Contra serm. Arian.* 19 PL 42, 697 citant Is. 48, 16.

² L'union des trois Personnes dans la création de la voix du Père, de l'humanité du Fils et de la colombe du Saint-Esprit vient non d'une faiblesse quelconque, mais de leur unité de nature. *Contra serm. Arian.* 15 PL 42, 694.

³ *Contra serm. Arian.* 21, 14 PL 42, 699.

⁴ C'est le sens profond de *Contra serm. Arian.* 11, 9 PL 42, 691 à propos du Fils ; voir plus haut : p. 147, note 3. Et c'est dit explicitement à propos du Père ; voir plus haut : p. 147, note 4.

⁵ Voir plus haut : p. 113, note 1.

⁶ In Jo. 110, 5 CC 36, 625.

⁷ *Etiam seipso.* In Jo. 78, 2 CC 36, 524. Même chose en 415 dans la lettre 170 : *Epist.* 170, 9 CSEL 44, 629.

⁸ In Jo. 103, 2 CC 36, 600.

s'est montré dans l'Incarnation. Il quitte le monde en retirant sa présence corporelle, il retourne vers son Père par l'Ascension, mais il ne quitte pas le monde par sa divinité ¹. La mission du Fils signifie un rapport du Fils à Celui qui l'envoie. En le recevant, dit Notre-Seigneur, on reçoit Celui qui l'a envoyé ². Pour le commentateur du quatrième Evangile, cette parole indique non l'unité de nature du Père et du Fils, mais la paternité ³ de Celui qui envoie par rapport à Celui qui est envoyé, car en atteignant le Père dans l'Envoyé, on rencontre Celui qui engendre le Fils Unique ⁴. Nous comprenons, dès lors, qu'en raison de son origine, le Verbe attribue ses œuvres à son Père : bien qu'il soit l'égal du Père, c'est Lui qui est issu du Père, et non le contraire ⁵.

Cette seconde série d'homélies sur Saint-Jean relie aussi de façon explicite la mission du Saint-Esprit à sa procession : « Pourquoi donc ne croirions-nous pas que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, puisqu'il est lui-même l'Esprit du Fils ? Si l'Esprit ne procédait pas de lui, Jésus ressuscité apparaissant à ses disciples n'aurait pas soufflé sur eux en disant : Recevez le Saint-Esprit. Car que montre ce souffle, si ce n'est que l'Esprit-Saint procède aussi de lui ⁶ ? » Par conséquent, la mission d'une Personne divine révèle que cette Personne procède de Celle qui l'envoie ⁷. Comme c'est le cas pour le Fils, il arrive que l'Ecriture rapporte l'action du Saint-Esprit à son Principe ⁸. Ces homélies

¹ In Jo. 102, 6 CC 36, 597.

² Cf. Jo. 13, 20.

³ Par ce mot, nous traduisons le terme latin *auctoritas*, qui désigne étymologiquement le pouvoir de l'auteur sur ce qu'il produit. On pourrait donc dire « puissance paternelle », si cette expression n'indiquait pas, en français, une supériorité incompatible avec le mystère de la Sainte Trinité. Voir plus haut : p. 147, note 4.

⁴ *Sed cum ista dicebat, non ab illo naturae unitas, sed in eo qui mittitur, mittentis commendabatur auctoritas. Sic itaque eum qui missus est unusquisque accipiat, ut in illo eum qui misit attendat. Si ergo attendas Christum in Petro, invenies discipuli Praeceptorem ; si autem attendas Patrem in Filio, invenies Unigeniti Genitorem, ac sic in eo qui missus est, sine ullo accipis errore mittentem.* In Jo. 59, 3 CC 36, 477.

⁵ In Jo. 71, 1-2 CC 36, 505. *Non est minor Pater, sed non est nisi a Pater. Non est impar ipso, sed non est a seipso. . . Recte igitur tribuit auctori quidquid facit aequalis, a quo habet hoc ipsum quod illi est indifferenter aequalis.* In Jo. 76, 5 CC 36, 519. Cf. In Jo. 106, 4 CC 36, 610-611 ; 110, 3 CC 36, 624.

⁶ *Cur ergo non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus Sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus ? Si enim non ab eo procederet, non post resurrectionem se repraesentans discipulis suis insufflasset dicens : « Accipite Spiritum Sanctum » (Jo. 20, 22). Quid enim aliud significavit illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus Sanctus et de ipso ?* In Jo. 99, 7 CC 36, 586.

⁷ *Insufflando significavit Spiritum Sanctum non Patris solius esse Spiritum, sed et suum.* In Jo. 121, 4 CC 36, 667.

⁸ In Jo. 99, 4 CC 36, 584 ; 99, 5 CC, 36 585.

rappellent encore le caractère accidentel de l'union de la colombe et du feu au Saint-Esprit ¹ et soutiennent que s'il y a eu deux missions visibles sur les Apôtres, c'est probablement en raison des deux préceptes de la charité ².

* * *

L'année 419 est celle de l'édition définitive du *De Trinitate* ³. Dès lors, saint Augustin ne parle plus des missions jusqu'en 428, année où la question redevient actuelle à l'occasion de la conférence avec l'évêque arien Maximin. A l'hérétique qui argumente de l'obéissance du Fils dans sa mission ⁴, l'évêque d'Hippone répond que le Fils est envoyé non seulement par le Père, mais aussi par le Saint-Esprit et par Lui-même ⁵. Si nous voulons approfondir davantage le mystère de la mission du Fils par le Père, nous verrons qu'elle n'indique pas une inégalité de substance, mais qu'elle correspond à un ordre de nature : non que l'Un soit antérieur à l'Autre, mais parce que l'Un est issu de l'Autre. En effet, ce n'est pas le Père qui est issu de Celui qu'il engendre ! Il fallait donc que ce soit Celui qui est engendré qui soit envoyé par Celui qui l'engendre ⁶. Nous comprenons, dès lors, pourquoi l'Écriture ne parle

¹ In Jo. 99, 1-2 CC 36, 582-583.

² In Jo. 74, 2 CC 36, 513.

³ E. HENDRIKX : La date de composition du *De Trinitate*, BA 15, 560. Le dernier livre du grand ouvrage cite l'homélie 99 sur Saint-Jean : il a donc été écrit ou achevé à la fin 418 ou au début 419. Or dans ce livre, saint Augustin revient encore une fois sur les missions du Saint-Esprit, qui est envoyé par le Père et le Fils parce qu'il procède du Père et du Fils : *De utroque autem procedere sic docetur ; quia ipse Filius ait : « De Patre procedit »* (Jo. 15, 26). *Et cum resurrexisset a mortuis et apparuisset discipulis suis, insufflavit et ait : « Accipite Spiritum Sanctum »* (Jo. 20, 22), *ut eum etiam de se procedere ostenderet. Et ipsa est « virtus » quae « de illo exibat » sicut legitur in Evangelio, « et sanabat omnes »* (Lc. 6, 19). De Trin. 15, 26, 45 PL 42, 1092-1093. S'il y a deux missions sur les Apôtres, c'est en raison des deux préceptes de la charité. Quant à la mission sur le Christ au baptême de Jésus, elle ne confère pas quelque chose de nouveau à Jésus – car l'Esprit a été donné au Christ en tant qu'homme par le Christ en tant que Dieu au moment même de l'Incarnation – mais elle manifeste par avance l'onction de l'Eglise en laquelle seulement on reçoit le Saint-Esprit, spécialement lors du baptême. Il faut donc être Dieu pour conférer le Saint-Esprit : si même le Christ ne le fait pas comme homme, à plus forte raison en va-t-il de même pour l'Eglise et ses prêtres dont le rôle est seulement ministériel. De Trin. 15, 26, 46 PL 42, 1093-1094.

⁴ *Collatio cum Maxim.* 2, 20 PL 42, 736 ; voir le texte plus haut : p. 15, note 3.

⁵ *Contra Maxim.* 2, 20, 4 PL 42, 790. Le Fils est envoyé par lui-même, parce qu'il se livre lui-même. Gal. 2, 20. Quant à la « mission » du Fils par le Saint-Esprit et au texte du livre d'Isaïe invoqué à ce sujet, voir ce qui a été dit à propos du *Contra sermonem Arianorum*, plus haut : p. 148, notes 1-4.

⁶ *Quis autem Christianus ignorat quod Pater miserit, missusque sit Filius ? Non enim Genitorem ab eo quem genuit, sed Genitum a Genitore mitti oportebat :*

jamais de mission à propos du Père¹. Par conséquent, les passages où l'Écriture paraît montrer une infériorité du Fils peuvent s'expliquer de deux façons : ou bien il s'agit de la véritable infériorité du Verbe incarné, en raison de sa nature humaine ; ou bien il s'agit de la relation d'origine en vertu de quoi, bien qu'égal au Père, le Fils dépend tout entier du Père de qui il tient d'être².

Le *Contra Maximinum* nous livre aussi la dernière pensée de saint Augustin sur les missions visibles du Saint-Esprit. La colombe et le feu n'ont pas été unis au Saint-Esprit comme la nature humaine au Fils, mais ils n'ont existé qu'un moment « pour indiquer l'Invisible en le révélant visiblement³ ». Les paroles du prophète Malachie sur l'immutabilité divine⁴ concernent toute la Trinité, et non seulement le Père comme le pense Maximin. En réalité, les missions du Fils et de l'Esprit n'impliquent pas la perte de l'immutabilité. Dans l'Incarnation, il y a prise d'une forme d'esclave, mais non changement de la forme de Dieu en forme d'esclave, et le Fils reste invisible tout en « assumant » une humanité visible. De son côté, le Saint-Esprit demeure invisible par sa nature qui n'est nullement changée en celle de colombe ou de feu lorsqu'il apparaît visiblement, à son gré, par une créature docile⁵. Enfin, la mission du Saint-Esprit par le Fils est invoquée une dernière fois comme preuve de la procession de l'Esprit « et a Filio⁶ ».

* * *

verum haec non est inaequalitas substantiae, sed ordo naturae ; non quod alter prior esset altero, sed quod alter esset ex altero. *Contra Maxim.* 2, 14, 8 PL 42, 775. C'est pourquoi le Fils, qui n'oublie jamais son origine, attribue ses œuvres à son Père. Id. Cette même affirmation se retrouve dans deux autres textes de la même époque : *Serm.* 140, 2 PL 38, 773, sermon de Noël 427-428, et *De praedest. sanct.* 8, 13 PL 44, 970 qui date de 428-429.

¹ *Contra Maxim.* 2, 26, 7 PL 42, 809.

² Sed si non vultis huic regulae acquiescere, ut ubicumque legeritis in auctoritate divinatorum eloquiorum, quo minor Pater Filius videatur ostendi, aut ex forma servi dictum accipiatis in qua vere minor est Pater, aut ideo dictum quo non demonstretur major vel minor ullus esse altero, sed demonstretur esse alter ex altero : si huic, inquam, rectissimae regulae non vultis acquiescere, certe tamen verum Dei Filium nulla ratione dicetis, si non ejusdem substantiae cujus Pater est, eum esse dicatis. *Contra Maxim.* 2, 14, 8 PL 42, 775. Augustin répète ici avec concision ce qu'il a développé au début du deuxième livre du *De Trinitate*. Voir plus haut : p. 127, notes 2-4.

³ *Contra Maxim.* 1, 19 PL 42, 756. La colombe symbolise la sainteté de l'amour, le feu l'éclat et la chaleur de la charité.

⁴ Mal. 3, 6.

⁵ *Contra Maxim.* 1, 19 PL 42, 758.

⁶ Iste autem Spiritus utriusque, quoniam de utroque procedit. Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait : « De Patre procedit » (*Jo.* 15, 26), quoniam Pater proces-

Au début du V^e siècle, nous avons rencontré la première explication théologique augustinienne des missions visibles dans les premiers livres du *De Trinitate*, notamment au livre IV. Par la suite, l'évêque d'Hippone revient essentiellement trois fois sur ce sujet : en 413 avec la première série des homélies sur le quatrième Evangile, en 418 avec le *Contra sermonem arianorum* et la seconde série des homélies sur Saint-Jean, en 428 lors de la controverse avec l'évêque arien Maximin. Chaque fois, il redonne, quant au fond, la pensée développée dans le grand traité sur la Trinité : la mission visible d'une Personne divine est la manifestation sensible de sa procession éternelle. Il s'ensuit :

1. que le Père, qui ne procède de personne, ne peut être envoyé par personne.
2. que la mission d'une Personne divine nous fait connaître sa procession, ce qui est particulièrement important pour la question du Filioque ¹.

Cette solution n'est pas infirmée par la seule difficulté rencontrée dans les textes antiariens de 418 et 428, difficulté qui concerne le rôle du Saint-Esprit dans la mission du Fils, à la suite de l'invocation d'un texte d'Isaïe. Nous avons vu, en effet, que l'on peut donner alors la même interprétation que celle de saint Augustin lui-même dans le *De Trinitate* : c'est avec le concours de l'Esprit que de la Vierge le Père a formé Jésus, car c'est la Trinité tout entière qui est l'auteur de la chair du Fils. Autrement dit, le rôle du Saint-Esprit dans cette mission concerne seulement la mission en tant que manifestation temporelle.

La mission visible du Fils, c'est l'Incarnation où une nature humaine est hypostatiquement unie au Verbe. Les missions visibles du Saint-Esprit sont, en tout cas, les trois que mentionnait déjà le *De Trinitate* : une sur le Christ lors du baptême de Jésus et deux sur les Apôtres ; seule une allusion de la lettre 169 pourrait, peut-être, indiquer que l'évêque d'Hippone reconnaît une seconde mission sur le Christ, lors

sionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus Sanctus. Nam nisi procederet et de ipso, non diceret discipulis « Accipite Spiritum Sanctum » (Jo. 20, 22) eumque insufflando daret, ut a se quoque procedere significans, aperte ostenderet flando, quod spirando dabat occulte. *Contra Maxim.* 2, 14, 1 PL 42, 770.

¹ Outre les deux textes du *De Trinitate* à ce sujet (*De Trin.* 4, 20, 29 PL 42, 908 ; 15, 26, 45 PL 42, 1092-1093), nous l'avons rencontré cinq fois : *De Gen. ad litt.* 10, 5 CSEL 28 I, 301. *De civ. Dei* 13, 24 CSEL 40 I, 655. In Jo. 99, 7 CC 36, 586 ; 121, 4 CC 36, 667. *Contra Maxim.* 2, 14, 1 PL 42, 770. C'est donc un principe bien clair pour l'auteur.

de la Transfiguration. Ces missions de l'Esprit ne comportent qu'une union accidentelle de la créature à la Personne du Saint-Esprit : la relation du signe à la chose signifiée. La mission sur Jésus manifeste non un accroissement de la grâce du Christ, mais le pouvoir du Christ sur le sacrement de baptême. Quant aux missions sur les Apôtres, elles sont toujours davantage mises en rapport avec les deux préceptes de la charité.

En conclusion, nous devons reconnaître que le *De Trinitate* contient la pensée définitive de saint Augustin sur le problème des missions visibles ¹.

¹ C'est, en tout cas, vrai pour l'édition définitive du *De Trinitate*. Cela vaut aussi pour la rédaction des premiers livres avec, peut-être, une exception : il est possible que la question de la mission du Saint-Esprit par le Fils, où saint Augustin voit toujours plus clairement une preuve du Filioque, soit une addition par rapport au texte rédigé en 399-401, addition faite durant la seconde dizaine du V^e siècle et insérée dans l'édition définitive de 419. Voir à ce sujet : plus haut : p. 137, note 3.

CHAPITRE VI

Les missions invisibles

1. Les missions du Fils

Contrairement à ce que nous avons fait jusqu'à présent, nous quittons l'ordre purement chronologique pour commencer cette étude par le De Trinitate. Il s'agit d'une part de situer dès le début sur quel plan doivent porter nos recherches ; et d'autre part, si l'évêque d'Hippone parle souvent du Verbe présent dans l'âme, c'est le De Trinitate qui nous montre de façon explicite cette présence comme le résultat d'une véritable mission.

A. La doctrine du De Trinitate

La première partie des recherches sur les missions visibles – au deuxième livre du De Trinitate – se termine par l'étude de l'union des créatures avec la Personne envoyée. Saint Augustin relève alors le caractère unique de l'union hypostatique. Tout naturellement il est amené à comparer le Christ et les saints. Ceux-ci possèdent le Verbe en eux, tandis que Celui-là est le Verbe lui-même. Jésus n'est donc pas sur le même plan que les saints ; s'il les dépasse, ce n'est pas qu'il posséderait plus qu'eux le Verbe de Dieu : l'union de l'humanité du Christ au Verbe est d'un autre ordre que celle des saints au Fils de Dieu ¹.

Dans ce passage, l'évêque d'Hippone distingue donc deux modes de présence du Verbe dans le monde ² : d'un côté, il y a le Verbe présent dans une personne créée, tandis que de l'autre, il y a le Verbe devenu homme. Il importe de remarquer dès maintenant que le premier mode

¹ Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro ; id est, aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo. De Trin. 2, 6, 41 PL 42, 851. Que la différence entre la présence d'incarnation et celle d'inhabitation ne soit pas une question de plus ou de moins à l'intérieur d'un même mode, saint Augustin le développera en 417 dans sa lettre sur la Présence de Dieu : Epist. 187, 13, 40 CSEL 57, 117.

² Cela ne signifie d'ailleurs nullement que ce sont les seuls.

noté ici appartient à l'ordre de la grâce, puisqu'il est question des saints : sancti sapientes. Cela apparaît clairement au quatrième livre du traité. Il est alors question de la Sagesse qui émane du Tout-Puissant. Celui qui la désire la demande à Dieu avec insistance : « Mandez-la de vos cieux très saints, envoyez-la de votre trône de gloire pour qu'elle soit avec moi et me seconde dans mes labeurs ¹. » L'auteur explique cette prière : les travaux dont il s'agit, ce sont les vertus. C'est pourquoi en se répandant dans les âmes saintes, la Sagesse en fait des amis de Dieu et des prophètes ². Or, c'est cette présence-là – qui se réalise aussi dans les saints anges ³ – qu'Augustin distingue de la présence d'incarnation : la Sagesse est envoyée autrement pour être avec un homme que pour être Elle-même homme ⁴. Ces deux présences sont donc le résultat de deux missions différentes : la mission visible entraîne la présence du Verbe incarné, alors que d'une mission invisible résulte une nouvelle ⁵ présence du Verbe dans un saint : ange ou homme.

Mais qu'est-ce que cette mission invisible ? Le quatrième livre du De Trinitate l'expose de façon claire et définitive : le Verbe « est maintenant envoyé à chacun, dès lors qu'on le connaît et le comprend pour autant que permet de le connaître et de le comprendre la profondeur d'esprit (pro captu) d'une âme raisonnable qui avance en Dieu ou qui y est déjà avancée ⁶ ». Comme c'est le cas pour la mission visible, il faut, pour qu'il y ait mission invisible, une procession éternelle et une manifestation dans le temps. Le Verbe peut être envoyé par le Père, parce qu'il procède de lui. Pourtant, la procession ne suffit pas à constituer la mission : l'élément temporel est indispensable ⁷. C'est lui qui va nous

¹ Sap. 9, 10 cité par De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 907.

² Sap. 7, 27 cité par De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 907.

³ sicut etiam implet sanctos angelos. De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 907.

⁴ Sed aliter mittitur ut sit cum homine, aliter missa est ut ipsa sit homo. De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 907.

⁵ Nous disons « nouvelle » présence, car il ne faut pas oublier la première constatation de saint Augustin sur les missions en général, donc les missions invisibles comme les missions visibles : le Fils et le Saint-Esprit sont partout, puisqu'ils sont Dieu, et donc ils sont envoyés là où ils étaient déjà. De Trin. 2, 5, 7 PL 42, 849. Voir plus haut : p. 128, note 8. Autrement dit, la présence d'inhabitation présuppose la présence plus générale d'immensité.

⁶ Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907. Pour l'expression « pro captu », nous avons adopté la traduction « profondeur d'esprit », selon BA 15, 411. Le sens exact de cette formule sera étudié un peu plus bas : p. 159.

⁷ Non ergo eo ipso quo de Patre natus est, missus dicitur Filius, sed vel eo quod

permettre de distinguer les diverses missions. Si la manifestation temporelle tombe sous nos sens, la mission est visible. Si, au contraire, cette manifestation ¹ se réalise dans le secret d'une âme, la mission est invisible ² : elle n'a pas comme signe, et même comme terme ³, quelque chose de visible. Autrement dit, le Verbe est envoyé quand il est connu dans son origine du Père ⁴. Lorsque cette connaissance a lieu grâce à une manifestation sensible, extérieure, de la Personne du Fils, la mission est visible : c'est l'Incarnation, qui nous révèle Dieu le Fils envoyé par son Père pour notre salut. Sinon, la mission est invisible : le Verbe connu spirituellement dans sa procession du Père nous soustrait alors, pour ainsi dire, au monde sensible, puisque « dans la mesure où nous pouvons saisir quelque chose d'éternel, nous ne sommes pas en ce monde ⁵ ».

Il importe, ici, de bien étudier la nature de cette connaissance. Nul n'ignore, en effet, que saint Augustin explique la connaissance humaine en général par une certaine intervention divine appelée illumination ⁶. Il s'agit, alors, de ce que nous appelons aujourd'hui l'ordre naturel. Or les missions invisibles, selon l'évêque d'Hippone lui-même, sont d'un autre ordre. Nous avons noté dès le deuxième livre du *De Trinitate* l'opposition entre la présence d'incarnation et la présence d'inhabitation, cette dernière se réalisant dans les saints. Le quatrième livre l'a

apparuit huic mundo Verbum caro factum... vel eo quod ex tempore cujusquam mente percipitur, sicut dictum est : « Mitte illam, ut mecum sit et mecum laboret » (Sap. 9, 10). Quod ergo natum est ab aeterno, aeternum est : « Candor est enim lucis aeternae » (Sap. 7, 26). Quod autem mittitur ex tempore, a quoquam cognoscitur. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907.

¹ Saint Augustin lui-même utilise ce terme : est ergo quaedam Dei manifestatio interior. In Jo. 76, 2 CC 36, 518.

² Cum autem ex tempore cujusque profectus mente percipitur, mitti quidem dicitur, sed non in hunc mundum, neque enim sensibiliter apparet, id est, corporis sensibus praesto est. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907.

³ Voir plus haut : p. 136, note 4.

⁴ Sicut enim natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est Filio cognosci quod ab illo sit. De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908. Pour le sens exact de cette phrase lapidaire, voir plus haut : p. 137, note 1.

⁵ Quia et nos secundum quod mente aliquid aeternum, quantum possumus, capimus, non in hoc mundo sumus ; et omnium justorum spiritus, etiam adhuc in hac carne viventium, in quantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907-908.

⁶ « Du seul point de vue philosophique, l'illumination pour saint Augustin est une certaine intuition de l'esprit. Nous la définissons : une perception intellectuelle des vérités fondamentales, lesquelles manifestent l'action supérieure d'une Vérité pure ou transcendante et la font voir indirectement. » F. CAYRÉ : *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 234-235.

souligné : la Sagesse vient dans les âmes saintes, en fait des amis de Dieu ; le Verbe est envoyé à celui qui avance en Dieu ou y est déjà avancé. Il est donc bien question de ce que nous nommons actuellement l'ordre surnaturel¹.

Il ne s'agit pas, en effet, de n'importe quelle connaissance, puisqu'il est question de connaître le Verbe dans son origine à partir du Père : c'est là le mystère de la Sainte Trinité. Or – saint Augustin est catégorique là-dessus – on ne saurait parvenir à cette connaissance autrement que par la foi. Dès l'introduction au grand traité, l'auteur nous dit qu'il écrit pour justifier cette affirmation : la Trinité est un seul Dieu. Il espère ainsi amener ses contradicteurs à faire eux-mêmes l'expérience de l'existence de ce Bien suprême « qu'ils ne sauraient ni voir ni comprendre, car l'esprit humain n'est pas assez pénétrant pour se fixer sur une lumière aussi sublime, à moins de s'alimenter et de se fortifier avec la justice de la foi² ». Aussi le *De Trinitate* proprement dit s'ouvre-t-il par une grande profession de foi³.

¹ Nous ne prétendons pas que saint Augustin utilise les termes « naturel – surnaturel », mais on ne saurait nier qu'il distingue, en tout cas dans le *De Trinitate*, les deux réalités désignées par eux. « Beaucoup, il est vrai, notamment des historiens, insistent sur l'union de fait, qui est en effet évidente, de la philosophie et de la théologie ou même de la mystique, dans l'œuvre augustinienne. Mais le fait n'empêche pas le droit, et il faut avant tout savoir de quelle *nature* est cette union. Pour qu'elle s'oppose à la distinction proposée, il faudrait que cette confusion des éléments implique une certaine confusion du naturel et du surnaturel. Que ceci ait existé en quelques phrases des premiers livres d'Augustin, les Révisions elles-mêmes le prouvent et l'auteur fut le premier à le réprouver. Mais il s'agit là de quelques expressions isolées et du début, non d'une tendance générale et maintenue par Augustin durant toute sa vie. Loin de là, dès le sacerdoce et même avant, il avait corrigé ces excès et s'il est un point sur lequel l'évêque d'Hippone fut chahuté, c'est celui-là. » F. CAYRÉ : *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 2. Cette distinction apparaît notamment dans la question de la connaissance : « Quels rapports établit Augustin entre la raison et la foi, ou, si l'on veut, entre la philosophie et la théologie ? On dit parfois que le problème ne s'est pas posé pour l'évêque d'Hippone. Mais il y a là un malentendu manifeste. Sans doute, sa manière d'envisager ces questions n'était pas celle des théologiens modernes... Il ne s'ensuit pas que chez lui tout fut confondu ou rapproché sans discernement. Nous en avons une preuve dans la question de la grâce... Mais il y a quelque chose de plus profond encore et qui touche directement notre sujet : il s'agit de la révélation proprement dite et en particulier de la connaissance de Dieu. » F. CAYRÉ : *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951, 84-85.

² ... et esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse, quia humanae mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei nutrita vegetetur. *De Trin.* 1, 2, 4 PL 42, 822. Traduction BA 15, 95.

³ *De Trin.* 1, 4, 7 PL 42, 824.

La nécessité de la foi pour connaître la Trinité apparaît avec évidence, si l'on se rappelle que les trois Personnes divines sont inséparables dans leurs relations avec la créature. Cette inséparabilité, qui revient comme un leitmotiv tout au long des premiers livres du *De Trinitate*, est telle que jamais nous n'aurions pu même soupçonner l'existence de trois Personnes divines, si Dieu lui-même ne nous l'avait révélée¹. La révélation divine est donc indispensable à notre connaissance de la Sainte Trinité, et son acceptation par l'homme est précisément la foi. Par conséquent, lorsque le quatrième livre du *De Trinitate* nous parle du Verbe connu dans sa procession, il s'agit du Verbe connu par la foi, donc surnaturellement².

Mais là encore, il nous faut faire une distinction, car une mission invisible ne saurait avoir dans la créature son fondement dans n'importe quelle foi. En effet, en venant invisiblement dans une âme, la Sagesse en fait un saint, un ami de Dieu. Il est donc question d'une connaissance liée nécessairement à l'amour de l'objet connu, à l'amour de Dieu : le Verbe est envoyé à celui qui avance en Dieu. Or seule la charité est la route conduisant à Dieu : « Pour aller à lui, il s'agit d'aimer, non de marcher³. » C'est là une des grandes pensées que l'évêque d'Hippone a développées toute sa vie. Il s'ensuit que le Verbe n'habite pas l'âme d'un croyant pécheur. Saint Augustin exclut ici ce que la théologie postérieure appellera la foi informée : les missions du Fils ne se réalisent que dans l'ordre de la grâce sanctifiante. Saint Jean, dans son Prologue, écrit que la Lumière luit dans les ténèbres qui ne l'ont pas comprise⁴. « Ces ténèbres, commente notre Docteur, ce sont les esprits humains

¹ De Trin. 1, 9, 19 PL 42, 834 ; 4, 21, 30 PL 42, 909-910. Voir plus haut : p. 138, note 2. Durant sa longue activité littéraire, saint Augustin revient plusieurs fois sur notre impossibilité de connaître l'existence de la Trinité, sans révélation. Cette question déborde l'étude des missions divines. Mentionnons simplement, en 418, ce passage d'une homélie sur Saint-Jean : *Omnis igitur et dicit et docet Trinitas : sed nisi etiam singillatim commendaretur, eam nullo modo humana capere utique posset infirmitas. Cum ergo omnino sit inseparabilis, nunquam Trinitas esse sciretur, si semper inseparabiliter diceretur : nam et cum dicimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non eos utique dicimus simul, cum ipsi non possint esse non simul.* In Jo. 77, 2 CC 36, 521. Voir aussi In Jo. 94, 5 CC 36, 564 ; 95, 1 CC 36, 565. Cela ne signifie pas que l'on ne puisse trouver quelque renseignement sur le Père et le Fils auprès des philosophes. *Quaest. in Hept.* 2, 25 CSEL 28 II, 106.

² « A quel critère recourir pour distinguer les deux domaines ? Il n'y en a qu'un, et il est d'ordre rationnel : il faut et il suffit pour qu'une réalité appartienne à l'ordre naturel qu'elle soit connaissable ou démontrable par la seule raison. » F. CAYRÉ : *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 43.

³ Epist. 155, 4, 13 CSEL 44, 443.

⁴ Cf. Jo. 1, 5.

insensés, aveuglés par la cupidité perverse et l'absence de foi¹. » Il en résulte que, pour saisir le Verbe-Lumière, nous devons être purifiés intérieurement par la charité².

Le Verbe vient donc en nous lorsque nous le connaissons. Ainsi, en raison de sa mission invisible, il est présent dans l'âme comme le connu est présent en celui qui connaît. Or une connaissance peut être plus ou moins profonde, suivant que le sujet connaissant en est plus ou moins capable. C'est ce que saint Augustin lui-même indique par l'expression « pro captu ». Il s'agit là de la portée de l'intelligence plus ou moins vive. Mais nous savons, maintenant, que cette prise de connaissance est celle de la foi. Il est donc question d'une saisie intellectuelle surnaturelle. Ce qui déterminera la profondeur de cette connaissance, ce ne sera donc pas l'acuité plus ou moins vive de notre faculté naturelle, ce sera la force de notre foi. Comme celle-ci peut grandir tant que nous sommes sur terre, il pourra y avoir plusieurs missions invisibles du Verbe dans la même âme, suivant que cette âme progresse dans la vie spirituelle : le Verbe « est maintenant envoyé à chacun, dès lors qu'on le connaît et le comprend pour autant que permet de le connaître et de le comprendre la profondeur d'esprit d'une âme raisonnable qui avance en Dieu ou qui y est déjà avancée³ ».

Contrairement à la mission visible, qui est unique, la mission invisible du Verbe n'est pas réservée au Nouveau Testament. En effet, cette

¹ Tenebrae autem sunt stultae mentes hominum, prava cupiditate atque infidelitate caecatae. De Trin. 4, 2, 4 PL 42, 889. Dans le paragraphe précédent, il était question du rôle du Verbe dans la création du corps, puis dans celle de l'âme, enfin dans la connaissance naturelle. Ici, la pensée d'Augustin continue d'évoluer pour atteindre le plan surnaturel de la foi et de la justification. Voir la note suivante.

² Mundandi ergo eramus. Porro iniquorum et superbiorum una mundatio est sanguis Justi, et humilitas Dei : ut *ad contemplan dum Deum* quod natura non sumus, per eum mundaremur factum quod natura sumus, et quod peccato non sumus. Deus enim natura non sumus : homines natura sumus, justi peccato non sumus. De Trin. 4, 2, 4 PL 42, 889. A la fin de ce même livre, l'auteur revient sur le rôle de la foi et de la sainteté dans la connaissance des mystères : Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur, magis magisque abstinendo a peccatis, et bene operando, et orando cum gemitu *desideriorum sanctorum*, ut per divinum adjutorium proficiendo, et intelliget, et *amet*. De Trin. 4, 21, 31 PL 42, 910. Sans doute, s'agit-il d'abord de comprendre comment s'est réalisée l'Incarnation ; mais – toutes nos réflexions sur les missions invisibles le montrent – nous pouvons légitimement ne pas limiter cela à la seule mission visible et l'étendre à la connaissance du Verbe dans la mission invisible, de cette Sagesse réclamée par celui qui en a amour et envie, ab illo qui *amabat eam et desiderabat*. De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 907.

³ De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907. Voir le texte latin plus haut : p. 155, note 6.

mission est conjointe au don de la foi et à l'état de grâce. Or la foi n'est pas le privilège de la Nouvelle Alliance. Dès le début de l'humanité, la foi – ou son rejet – a été la réponse à la révélation des mystères. Par conséquent, le Verbe est venu « autrefois dans les Pères et les Prophètes ¹ » comme il vient aujourd'hui encore dans ceux qui avancent en Dieu ou y sont avancés.

B. L'habitation du Verbe dans la créature

La présence invisible du Verbe dans l'âme est une donnée traditionnelle, et saint Augustin en parle dès ses premières œuvres. Nous savons que la présence résultant d'une mission invisible se situe sur le plan surnaturel. Nous excluons donc de notre étude tous les textes où il est question du rôle du Verbe dans notre connaissance naturelle ².

Les premiers entretiens sur les Psaumes, en 392, mettent en relation la grâce et l'habitation du Christ dans l'âme ³ et se basent sur le texte de saint Paul : « Que le Christ habite dans vos cœurs par la foi ⁴ ! »

Selon le *De agone christiano* (396-397), la foi est nécessaire à la connaissance de la Sainte Trinité ⁵. Quant au Verbe, il faut distinguer son incarnation et sa présence dans les âmes justes. Ceux qui sont sages, parmi les hommes ⁶, le doivent à la Sagesse à laquelle ils sont unis : ils sont sages par la Sagesse même de Dieu. On peut dire avec raison qu'ils ont en eux le Verbe de Dieu, bien qu'en aucun d'eux le Verbe ne soit incarné : si les saints ont le Verbe en eux, aucun n'est le Verbe, ce qui n'est le fait que de Notre-Seigneur ⁷.

¹ ... et antea in Patribus et Prophetis. *De Trin.* 4, 20, 27 PL 42, 907.

² C'est le cas, notamment, du *De magistro*. « Ce dialogue, un très court entretien d'Augustin avec son fils Adéodat, est particulièrement important, parce qu'il nous montre le maître en possession, dès 389, d'une théorie propre de la connaissance : l'illumination. » F. CAYRÉ : *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1951, 76-77. Cf. F. CAYRÉ : *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 94 et 222. Il serait très intéressant d'étudier ici le rôle du Verbe dans les deux ordres de connaissance et de voir ainsi comment l'évêque d'Hippone en arrive à distinguer l'illumination naturelle et l'intervention du Verbe dans la connaissance surnaturelle. Mais cette question dépasse les limites fixées à notre travail actuel.

³ In ps. 3, 1 CC 38, 7 ; 4, 8 CC 38, 17-18 ; 17, 31 CC 38, 99.

⁴ Eph. 3, 17.

⁵ De ag. christ. 16, 18 CSEL 41, 119.

⁶ Il s'agit, ici, de la sagesse surnaturelle, puisque ces sages, appelés aussi saints, sont comparés au Christ comme les membres à la tête, le tout formant le corps de l'Eglise.

⁷ De ag. christ. 20, 22 CSEL 41, 122-123. Dans un sermon de la même époque, il est question du centurion qui implore la guérison de son serviteur : en se déclarant indigne de recevoir le Christ dans sa maison, l'officier se rend digne de l'avoir dans son cœur. *Serm.* 62, 1, 1 PL 38, 415.

La même distinction est reprise dans le *De consensu evangelistarum* (400) : le Christ est la Sagesse divine, alors que nous participons à cette Sagesse. Cette participation est surnaturelle : nous sommes attachés à la Sagesse par le Saint-Esprit répandant la charité dans nos cœurs. Enfin, cette participation n'est pas réservée aux hommes, mais peut se trouver chez toutes les créatures intelligentes : en effet, aucun ange même ne serait sage, s'il ne l'était en participant à la Sagesse divine qui est le Christ ¹.

Une lettre de 412 expose que cette participation se réalise grâce à un changement du côté de la créature : le Verbe ne change en rien dans sa mission visible, et lors de sa mission invisible, c'est nous qui sommes transformés en mieux ². Mais comment comprendre dans nos âmes une nouvelle présence du Verbe omniprésent ? Puisqu'il est partout, le Fils n'est pas absent des âmes impies. Pourtant celles-ci sont dans les ténèbres, comme les aveugles qui ne peuvent saisir la lumière qui les environne. Lorsque, au contraire, nous sommes guéris par la foi, nous pouvons voir ce qui nous était impossible auparavant ³. La présence d'inhabitation du Verbe dans l'âme est donc celle de l'Objet, connu surnaturellement, dans le sujet qui connaît. C'est ce qui ressort également d'un entretien sur le psaume 122, qui est de la même année 412. L'évêque d'Hippone affirme que les âmes saintes, justes, sont le ciel : Celui qui habite le ciel a sa demeure dans les saints. En effet, selon saint Paul, ceux-ci sont le temple de Dieu ; et ils le sont par la foi, puisque le même Apôtre nous dit que c'est par elle que le Christ habite dans nos cœurs. Il ne faut cependant pas s'imaginer que le Christ habite une âme comme nous habitons une maison : celle-ci nous entoure, nous contient, alors que c'est Dieu qui contient ceux en qui il habite ⁴.

En 418, la seconde série des homélies sur Saint-Jean nous fournit encore quelques précisions sur l'inhabitation du Verbe. Durant le grand entretien du soir du Jeudi-Saint, Notre-Seigneur annonce qu'avec le Père il viendra dans ceux qui l'aiment pour y faire sa demeure ⁵. Il faut donc distinguer la présence visible, corporelle, extérieure du Fils qui rachète le monde, et la présence invisible, spirituelle, intérieure

¹ De cons. evang. 1, 35, 53 CSEL 43, 58-59.

² Epist. 140, 4, 10 CSEL 44, 162 ; 140, 4, 12 CSEL 44, 163.

³ Epist. 140, 3, 7 CSEL 44, 159. Une lettre de la même année utilise la même comparaison de l'aveugle pour illustrer comment la mission entraîne une nouvelle présence du Verbe déjà présent là où il est envoyé. Epist. 137, 2, 7 CSEL 44, 105. Voir plus haut : p. 142, note 6.

⁴ In ps. 122, 4 CC 40, 1817.

⁵ Cf. Jo. 14, 23.

du Fils qui béatifie. La première – présence d’incarnation – se termine le jour de l’Ascension ; la seconde – présence d’inhabitation – demeure aussi longtemps que l’amour, donc durant l’éternité¹. La mention de la charité ne doit pas nous induire en erreur. Saint Augustin ne renie pas ici tout ce qu’il a écrit sur la présence du Christ par la foi, par la connaissance. Mais il indique que cette présence ne se réalise que dans l’ordre surnaturel : elle est donc inséparable de la grâce et de la charité. Autrement dit, le Christ est présent dans l’âme qui le connaît, mais uniquement lorsque cette âme n’est plus souillée par le péché et a donc la charité².

Des divers textes que nous venons de mentionner, nous devons conclure que notre Docteur n’a guère évolué dans sa conception de l’inhabitation du Verbe. Les premiers entretiens sur les Psaumes, en 392, comme les dernières homélies sur Saint-Jean, en 418, se basent toujours sur le texte de l’Épître aux Ephésiens : *Christum habitare per fidem in cordibus vestris, in caritate radicati et fundati*³. Mais ils ne disent pas que cette présence est le résultat d’une véritable mission : pour trouver un enseignement explicite à ce sujet, nous avons dû lire le *De Trinitate*.

2. Les missions du Saint-Esprit

Ici, il n’y a pas de danger d’interférence entre les domaines naturel et surnaturel, comme c’était le cas pour les interventions du Verbe à cause de la doctrine de l’illumination. Nous pouvons donc sans autre reprendre l’ordre chronologique des œuvres de l’évêque d’Hippone. Elles se divisent en deux groupes : la plupart, dont les plus anciennes, parlent de la présence invisible du Saint-Esprit dans nos âmes ; pour quelques-unes, dont surtout le *De Trinitate* et les *Tractatus in Joannem*, cette présence vient de ce que l’Esprit est envoyé – ou donné – par le Père et le Fils.

A. *La présence du Saint-Esprit dans l’âme*

Le rôle du Saint-Esprit dans la sanctification du chrétien et sa présence dans l’âme juste sont des données traditionnelles. Rien d’étonnant, dès lors, à ce qu’elles apparaissent tout au long de l’activité littéraire de

¹ In Jo. 77, 1 CC 36, 520. Sur la durée de l’Incarnation, voir plus haut : p. 136.

² Le caractère surnaturel de l’inhabitation du Verbe dans le croyant apparaît tout au long des homélies consacrées au Jeudi-Saint, par exemple In Jo. 76, 2 CC 36, 518 ; 94, 5 CC 36, 564 ; etc.

³ Eph. 3, 17.

notre Docteur¹. Il ne saurait être question de mentionner ici chaque texte s'y rapportant. Nous préférons indiquer les principaux thèmes qui ont rapport à notre sujet.

Le plus important de tous, c'est le rapprochement Esprit-charité. En cela, saint Augustin se met à la suite de saint Paul écrivant dans l'Épître aux Romains que « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné² ». Notre auteur ne se lasse pas de répéter ce texte, en particulier contre les Pélagiens³, à tel point qu'il lui viendra même tout naturellement à l'esprit, lorsqu'il s'agira de donner des exemples d'art oratoire⁴. D'ailleurs, nous avons déjà noté, à propos des missions visibles, la relation de plus en plus courante entre le double envoi du Saint-Esprit sur les Apôtres et le double précepte de charité⁵. Nul n'ignore, d'autre part, que saint Augustin insiste sur la « charité » comme caractéristique de la troisième Personne divine elle-même⁶.

Il est bien évident que l'amour correspondant à l'inhabitation du Saint-Esprit est d'ordre surnaturel. Une homélie sur le quatrième Évangile le montre clairement : l'Esprit, « le monde ne peut le recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le connaît. En effet, l'amour du monde n'a pas les yeux invisibles pour voir le Saint-Esprit, qu'on ne peut voir que de façon invisible⁷ ». Le Saint-Esprit est donc présent dans une âme, s'il y a en elle la charité, et par conséquent la grâce⁸, de sorte

¹ Au terme d'une étude portant sur l'ensemble des écrits de saint Augustin, on peut estimer à « plusieurs centaines » le nombre de références que l'on pourrait donner à ce sujet. F. CAVALLERA : La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate ». Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1931, 19.

² Rom. 5, 5.

³ « Le texte de l'Épître aux Romains revient perpétuellement sous sa plume, pendant la controverse pélagienne. » F. CAVALLERA : La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate ». Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1930, 769.

⁴ De doctr. christ. 4, 7, 11 PL 34, 93.

⁵ Voir plus haut : p. 143, note 3.

⁶ Cette doctrine dépasse le cadre de la présente étude. Voir les références à Spiritus-caritas et Spiritus-donum chez F. CAVALLERA : La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate ». Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1930, 382-387. Voir cependant plus loin : p. 171, note 1.

⁷ « Mundus, ergo, eum accipere non potest, quia non videt eum, neque scit eum » (Jo. 14, 17). Non enim habet invisibiles oculos mundana dilectio, per quos videri Spiritus Sanctus nisi invisibiliter non potest. In Jo. 74, 4 CC 36, 514-515.

⁸ Lorsque l'Esprit est donné, l'âme est sauvée, purifiée, sanctifiée. De vera relig. 12, 25 PL 34, 133. De fide et symb. 9, 19 CSEL 41, 23. In ps. 45, 8 CC 38, 523. De civ. Dei 15, 6 CSEL 40 II, 67.

que sa venue invisible entraîne comme une nouvelle création¹, alors qu'en son absence il est impossible d'observer la Loi². Il faut donc dire que, dès le début du monde, le Saint-Esprit a été présent dans l'âme des justes, dans l'âme des membres de la Cité de Dieu³.

Il faut aussi rapprocher la foi et l'inhabitation du Saint-Esprit, ce que nous rencontrons dès les premiers entretiens sur les Psaumes. Le Saint-Esprit est cause de toute foi⁴. Il habite en tous ceux qui croient de tout leur cœur au Sauveur, et les remplit de joie à la lecture des prophéties sur la foi des Gentils⁵. L'étude des Epîtres aux Romains et aux Galates est l'occasion de développer des idées semblables. Un célèbre passage sur la prédestination montre la foi comme raison du choix divin⁶. Les Révisions corrigeront cette affirmation semipélagienne, car la foi elle-même est un don de Dieu⁷. Ce qui nous intéresse présentement, c'est l'idée que Dieu ne donne le Saint-Esprit qu'aux croyants: la foi obtient le Saint-Esprit par qui l'amour de Dieu est répandu dans les cœurs de ceux qui observent la justice⁸.

La foi est donc une condition nécessaire à l'inhabitation du Saint-Esprit, mais on ne dit pas que l'Esprit habite en nous par la foi, comme c'était le cas pour le Verbe. A ce sujet sont particulièrement importantes les homélies où l'évêque d'Hippone commente cette parole de Notre-Seigneur : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous mènera à la vérité tout entière⁹. » Il ne faut pas entendre par là qu'il y a deux groupes de chrétiens : ceux qui ont la foi commune et ceux qui sont initiés aux mystères. Il est question de la vérité chrétienne qui n'est pas faite pour un « exercice d'acrobatie intellectuelle », mais qui s'étend à la vie tout entière, notamment à l'ordre moral et affectif : « Ne vous attendez pas, très chers frères, à nous entendre dire ce qu'alors le

¹ In ps. 103, 4, 14 CC 40, 1532 ; 103, 4, 19 CC 40, 1535. Grâce à cette présence intérieure du Saint-Esprit, nous sommes des fils de Dieu. De fide et symb. 9, 19 CSEL 41, 24. Sermon 128, 7, 9 PL 38, 718. In ps. 118, 27, 4 CC 40, 1758. Nous appartenons alors au Christ (Sermon 155, 13 PL 38, 848) dont nous sommes les membres. Quaest. in Hept. 7, 49 CSEL 28 II, 498. Sur l'intervention du Saint-Esprit unissant le Christ et l'Eglise (les chrétiens), voir F. HOFMANN : Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, 148-173.

² De catech. rud. 27, 55 PL 40, 348.

³ De civ. Dei 20, 17 CSEL 40 II, 466.

⁴ In ps. 32, 1, 6 CC 38, 245 en 392.

⁵ In ps. 96, 1 CC 39, 1354 en 396-399.

⁶ Expos. propos. LXXXIV, propos. 60 PL 35, 2079.

⁷ Retract. 1, 22, 4 CSEL 36, 108.

⁸ Epist. ad Gal. expos. 44 PL 35, 2137. Nous retrouvons cette pensée en 418 : In ps. 118, 22, 1 CC 40, 1736.

⁹ Jo. 16, 13.

Seigneur n'a pas voulu dire à ses disciples, parce qu'ils ne pouvaient le supporter, mais croissez plutôt en cette charité répandue dans vos cœurs par le Saint-Esprit qui vous a été donné. Ainsi, spirituellement fervents et amants des choses spirituelles, vous pourrez connaître la lumière et la voix spirituelles que les hommes charnels ne peuvent supporter, car c'est non aux yeux du corps par quelque signe ou aux oreilles de chair par quelque son, mais c'est au regard et à l'ouïe intérieurs qu'elles se manifestent. En effet, on n'aime pas ce qu'on ignore totalement ; mais lorsqu'on aime ce dont on a quelque connaissance, si petite soit-elle, cet amour même fait que l'on connaisse mieux et plus complètement. Si donc vous progressez dans la charité répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit, Celui-ci „vous enseignera toute vérité“, ou, selon d'autres manuscrits, „vous conduira à la vérité tout entière“¹.

Cette homélie nous éclaire sur les rapports réciproques entre connaissance et amour, entre foi et charité. La connaissance est première : sans elle, il n'y a pas d'amour possible. Ce n'est pas là une opinion passagère du Docteur africain : le De Trinitate revient plus d'une fois sur la connaissance condition sine qua non de l'amour². Mais si l'on n'aime que ce que l'on connaît, l'amour lui-même peut intervenir pour rendre la connaissance plus profonde. Telle est la pensée développée dans cette homélie sur Saint-Jean, où « Augustin a saisi d'emblée qu'on n'est pas ici dans l'ordre sèchement intellectuel et que l'impuissance des disciples ne venait pas d'un manque d'esprit, mais d'une rudesse d'âme³ ». Telle

¹ Quapropter, carissimi, non a nobis expectetis audire quae tunc noluit Dominus discipulis dicere, quia nondum poterant illa portare ; sed potius in caritate proficite, quae diffunditur in cordibus vestris per Spiritum Sanctum qui datus est vobis, ut spiritu ferventes et spiritalia diligentes, spiritalem lucem spiritalemque vocem, quam carnales homines ferre non possunt, non aliquo signo corporalibus oculis apparente, nec aliquo sono corporalibus auribus instrepente, sed interiore conspectu et auditu nosse possitis. *Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantulumcumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur.* Si ergo in caritate proficiatis, quam diffundit in cordibus Spiritus Sanctus, « docebit vos omnem veritatem », vel, sicut alii codices habent, « deducet vos in omni veritate » (Jo. 16, 13). In Jo. 96, 4 CC 36, 571. Voici encore la dernière phrase de cette homélie : Isto enim modo vos docebit Spiritus Sanctus omnem veritatem, cum magis magisque diffundet in cordibus vestris caritatem. In Jo. 96, 5 CC 36, 572. Ce progrès dans la connaissance spirituelle ne s'arrêtera, d'ailleurs, que dans la patrie. In Jo. 97, 1 CC 36, 573.

² De Trin. 8, 4, 6 PL 42, 951 ; 9, 3, 3 PL 42, 962 ; 10, 1, 1 PL 42, 972 ; 10, 1, 3 PL 42, 974.

³ B. CAPELLE : Le progrès de la connaissance religieuse d'après saint Augustin. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1930, 411. Dans cet article, l'auteur étudie les homélies 96-97-98 consacrées à Jo. 16, 12-13. « Quelle est, en somme, la

est aussi l'idée de l'auteur du *De Trinitate* : l'amour du Bien est la voie privilégiée de la connaissance de Dieu, à qui renvoie tout bien créé¹. En effet, lorsqu'il s'agit de notions comme le bien, ou la justice, l'amour est d'une grande importance pour leur connaissance : plus on s'attache au bien, mieux on le connaît². L'amour du bien entraîne donc l'assimilation progressive du bien : il y a alors connaissance par connaturalité. Comment, par exemple, les âmes peuvent-elles devenir capables de connaître ce que c'est qu'une âme juste ? En s'attachant elles-mêmes à cet idéal. « Alors, elles ne se contenteront plus de voir, de dire qu'une âme est juste lorsqu'elle règle sa vie et sa conduite par la science et la raison et distribue à chacun ce qui lui revient, mais encore elles s'efforceront elles-mêmes de vivre et de demeurer dans la justice, distribuant à chacun ce qui lui revient, en sorte qu'elles ne doivent rien à personne, sinon une mutuelle dilection. Et comment s'attacher à cet idéal, sinon par amour³ ? » Il en va de même au sujet de Dieu : plus nous l'aimons, mieux nous le connaissons⁴.

Nous voyons maintenant comment comprendre les rapports entre la foi, la charité et l'inhabitation du Saint-Esprit. Celui-ci habite dans nos âmes par l'amour. Cet amour postule une connaissance qui est, ici-bas, la foi, et, d'autre part, provoque un approfondissement de la connaissance en établissant une conformité toujours plus grande avec l'objet connu.

Autre thème fréquent chez saint Augustin, notamment lors de la controverse donatiste : le rapprochement Esprit-baptême. S'il va de pair avec la foi, le don de l'Esprit se fait en particulier au baptême⁵, portée de ces trois sermons ? Augustin y a repris, deux siècles après Origène, la question du „vrai gnostique“ Il a tenté de fixer en même temps les conditions du progrès dogmatique ». Id., 418.

¹ De Trin. 8, 2, 3-3, 5 PL 42, 948-950.

² En 393 déjà, le futur évêque développait une idée voisine à propos de la sagesse : en jouir, c'est y être attaché par l'amour. De fide et symb. 9, 19 CSEL 41, 24.

³ De Trin. 8, 6, 9 PL 42, 955 dont voici la dernière phrase, la plus importante : Et unde inhaeretur illi formae, nisi amando ? Traduction BA 16, 57.

⁴ De Trin. 8, 9, 13 PL 42, 960.

⁵ Il n'est pourtant pas réservé à ce sacrement. Un sermon de 411-412 montre que le Saint-Esprit est donné de différentes manières. Tantôt cela arrive par l'imposition des mains, comme ce fut le cas lorsque les Apôtres visitèrent les Samaritains déjà baptisés. Sermon. 99, 10 PL 38, 600-601. Tantôt cela arrive sans le ministère des hommes : « Il fallait que Dieu montrât d'abord qu'il opère par les hommes, mais ensuite qu'il le fait par lui-même, de peur que l'on ne crût, comme Simon, que cela vient des hommes, non de Dieu. » Sermon. 99, 11 PL 38, 601. Le don indépendant du ministère humain se voit par exemple dans le cas du centurion Corneille. Sermon.

car le baptême est inséparable de la foi au Christ : tout baptisé le reçoit, mais en proportion de sa foi ¹.

Cependant, une condition indispensable pour recevoir le Saint-Esprit, c'est d'être baptisé dans l'unité de l'Eglise catholique : « Celui qui n'est pas dans cette Eglise, présentement ne reçoit pas l'Esprit-Saint ². » Au contraire, si nous ne sommes pas retranchés et séparés de l'unité des membres du Christ, nous avons le Saint-Esprit en nous : « Nous recevons donc, nous aussi, l'Esprit-Saint, si nous aimons l'Eglise, si nous sommes unis par la charité, si nous nous plaisons au nom et à la foi catholiques. Croyons-le, mes frères : chacun possède le Saint-Esprit dans la mesure où il aime l'Eglise du Christ ³. » L'unité dans la charité a d'ailleurs été manifestée extérieurement dans les premiers temps de l'Eglise par le miracle des langues ⁴. Si cela n'arrive plus de nos jours, ce n'est pas que l'on ne reçoive pas le Saint-Esprit ; cela provient uniquement de ce qu'il n'est plus nécessaire de signifier extérieurement l'unité réalisée par la charité, car désormais c'est l'Eglise elle-même qui parle les langues de toutes les nations ⁵.

Ce bref aperçu d'une doctrine chère à l'évêque d'Hippone suffit à nous montrer, une fois de plus, que l'Esprit-Saint nous est donné avec la charité.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur le rôle du Saint-Esprit dans la vie chrétienne ⁶, mais cela nous éloignerait de notre sujet : la présence surnaturelle de l'Esprit-Saint dans notre âme. Terminons donc cette étude en rappelant, une fois encore, toute l'importance accordée

99, 12 PL 38, 601-602. Le sermon 269, prononcé le 14 mai 411, traite le même sujet : l'Esprit est donné par l'intermédiaire des ministres, parfois sans eux ; par les sacrements, parfois sans eux.

¹ *Quantum vas fidei attulerit ad fontem, tantum implet.* In Jo. 32, 7 CC 36, 303.

² In Jo. 32, 7 CC 36, 304. *Mementote eos, qui adversantur unitati, non habere Spiritum Sanctum.* Sermon. Frangipane 1, *Miscellanea Agostiniana* 1, Rome 1930, 187.

³ In Jo. 32, 8 CC 36, 304. Dans le même sens : *Contra Cresc.* 2, 14, 17 CSEL 52, 376. Sermon. Frangipane 1, *Miscellanea Agostiniana* 1, Rome 1930, 186. Cf. F. HOFMANN : *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933, 187-195 ; 204-205.

⁴ Sermon. Mai 86, *Miscellanea Agostiniana* 1, Rome 1930, 326. Sermon. 175, 3 PL 38, 946. In Jo. 32, 7 CC 36, 304. Sermon. 71, 17, 28 PL 38, 460-461 ; 71, 23, 37 PL 38, 466. Cette idée a encore été développée dans divers sermons pour la fête de la Pentecôte : Sermon. 266 sq. PL 38, 1225 sq.

⁵ In Jo. 32, 7 CC 36, 303-304. In ps. 130, 5 CC 40, 1901.

⁶ Par exemple dans la Révélation : s'ils n'avaient pas été remplis du Saint-Esprit, comment les Prophètes auraient-ils parlé ? De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 909.

par l'évêque d'Hippone au fameux texte de l'Épître aux Romains : « Augustin répète sans se lasser la parole de saint Paul : *Diffusa est caritas in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*. C'est là (Rom. 5, 5) qu'est vraiment le *centre de sa doctrine spirituelle*, le point dont tout émane, et où tout revient ¹. »

B. Le don du Saint-Esprit

Le Saint-Esprit est surnaturellement présent dans l'âme, parce qu'il y est envoyé par le Père et le Fils, autrement dit, parce que le Père et le Fils le donnent mystérieusement à une créature. C'est ce qu'il s'agit d'étudier maintenant ².

Si nous préférons mettre comme titre de cette étude « le don » plutôt que « la mission », c'est pour nous conformer à l'usage de saint Augustin lui-même. En effet, en dehors du *De Trinitate*, il n'est guère question de mission pour désigner la venue de la troisième Personne divine, et surtout sa venue invisible ³, tandis qu'on trouve constamment le terme don et ses dérivés. C'est pourtant, au fond, la même réalité sous des termes différents, ainsi que le *De Trinitate* le dit expressément : « . . . *illa Spiritus Sancti datio vel missio* ⁴ », et encore : « . . . *illa datio, vel donatio, vel missio Spiritus Sancti* ⁵ ». Par conséquent, l'égalité faite ici est très importante pour la suite de nos recherches.

¹ F. CAVALLERA : La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « *De Trinitate* ». *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 1931, 19 (C'est nous qui soulignons). L'auteur estime superflu de donner des références à ses affirmations, car c'est presque toute l'œuvre de saint Augustin qu'il faudrait citer ici ! Cf. aussi F. CAYRÉ : *Saint Augustin et la vie théologique*, Tournai 1959, 173-185.

² Il va sans dire que, bien qu'il ne le répète pas ici, tout ce que l'évêque d'Hippone a établi au sujet des missions en général, vaut aussi pour le cas particulier étudié maintenant. C'est ainsi que la mission invisible ne comporte aucune infériorité pour l'Envoyé (Augustin parle souvent du Don égal au Donneur), qu'elle entraîne une nouvelle présence de l'Esprit omniprésent, et que tout le changement qui en résulte se trouve du côté de la créature seulement. Cette dernière chose, Augustin l'écrit d'ailleurs expressément vers 397 déjà, affirmant que la venue du Saint-Esprit dans une âme, son remplacement par le mal, son retour avec le bien ne vont nullement contre la parfaite immutabilité divine : « Cela résulte non d'une variabilité du Saint-Esprit qui est immuable ainsi que le Père et le Fils, mais de la mobilité de l'âme humaine. » *De div. quaest. ad Simpl.* 2, 1, 6 PL 40, 134. *Dignis animis incommutabiliter datur*. *De div. quaest.* LXXXIII, q. 64, 7 PL 40, 58. Cf. *De Trin.* 5, 16, 17 PL 42, 923-924. In ps. 99, 5 CC 39, 1396.

³ Par exemple : In ps. 90, 2, 8 CC 39, 1274-1275. *De patient.* 29, 26 CSEL 41, 690. In Jo. 94, 5 CC 36, 564. *De civ. Dei* 20, 17 CSEL 40 II, 466.

⁴ *De Trin.* 4, 20, 29 PL 42, 908.

⁵ *De Trin.* 4, 20, 29 PL 42, 909. Cf. *De Trin.* 15, 26, 46 PL 42, 1093.

Nous avons vu que le Verbe est envoyé lorsqu'on le connaît, *mitti est Filio cognosci*, et qu'il est donc présent dans l'âme sainte par la connaissance surnaturelle. Nous savons que le Saint-Esprit habite en nous par l'amour. Nous pouvons donc à bon droit nous attendre à lire que le Saint-Esprit est envoyé lorsqu'on l'aime. Or, nulle part nous ne lisons : *mitti est Spiritui Sancto diligere* ! Bien plus, selon le quatrième livre du *De Trinitate*, « comme pour le Saint-Esprit être le Don de Dieu c'est procéder du Père, ainsi être envoyé c'est être connu dans sa procession du Père ¹ ». Comment donc comprendre cela ?

Saint Augustin a établi, à propos du Fils, qu'une mission divine est la manifestation temporelle d'une procession éternelle. Il ne recommence pas de longs développements à propos du Saint-Esprit, car il en va de même à son sujet. Il faut remarquer, d'autre part, que le quatrième livre du *De Trinitate* considère avant tout les missions visibles. Certes, il y a la distinction très claire entre la venue du Verbe dans la chair et les missions invisibles du Fils. Par contre, il n'est guère question qu'en passant du don invisible de l'Esprit : à propos d'un texte du quatrième Évangile ², l'évêque d'Hippone note que le Saint-Esprit a déjà été donné avant l'Incarnation, par exemple aux Prophètes. Mais en écrivant que l'Esprit est envoyé lorsqu'il est connu dans sa procession, il a d'abord en tête les missions visibles ; preuve en est qu'il parle immédiatement du Filioque à partir de la mission par le Fils ressuscité ³ et ajoute : Que le Saint-Esprit ait été donné deux fois, cela concerne la répartition du symbolisme ⁴.

Nous n'entendons nullement exclure de la mission du Saint-Esprit toute intervention de la connaissance : mais celle-ci est-elle vraiment l'essentiel comme pour la mission du Fils ? Autrement dit, le quatrième livre du *De Trinitate* nous livre-t-il vraiment l'explication dernière des missions du Saint-Esprit ? Nous pouvons presque être sûrs qu'il n'en est rien, d'autant plus que nous n'avons rencontré qu'une brève allusion au don invisible de l'Esprit. Et pourtant, nous ne trouvons pas autre chose au début du Ve siècle.

¹ De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908. Pour le texte latin et le sens exact de la formule « *mitti est cognosci* », voir plus haut : p. 137, note 1.

² Jo. 7, 39.

³ Voir plus haut : p. 138, note 1.

⁴ Sed quod bis datus est, dispensatio certe significationis fuit. De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908. Ces deux dons sont les deux missions visibles sur les Apôtres, que le *De Trinitate* lui-même met en relation avec les deux préceptes de la charité. De Trin. 15, 26, 46 PL 42, 1093.

La situation est totalement modifiée lorsqu'en 418 nous rencontrons la seconde série des homélies sur Saint-Jean et le dernier livre du De Trinitate. Saint Augustin étudie alors, particulièrement, tout ce qui concerne la troisième Personne divine. Dans la seconde partie du quinzième livre sur la Trinité ¹, il établit que « le Saint-Esprit reçoit en propre le nom de Charité ² ». Ce n'est pas là une idée personnelle de l'auteur, c'est le sens même de l'Écriture, si l'on veut bien la lire attentivement. Notre Docteur le montre dans une page où il donne en même temps la réponse que nous cherchons au problème du don de l'Esprit :

« Pour trouver un passage où le Saint-Esprit soit appelé Charité, il nous faut scruter attentivement un texte de l'Apôtre Jean. Celui-ci, après ces paroles : „Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu“, ajoute tout aussitôt : „Tout homme qui aime est né de Dieu : celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est amour“. Il est clair que c'est le même amour que d'une part l'Apôtre appelle Dieu, que d'autre part il dit venir de Dieu. L'amour est donc Dieu de Dieu. Mais comme le Fils est né de Dieu le Père et que le Saint-Esprit procède de Dieu le Père, il est légitime de se demander auquel d'entre eux il faut, de préférence, appliquer ces mots : Dieu est amour. Seul, en effet, le Père est Dieu sans venir de Dieu : par conséquent l'amour qui est Dieu tout en venant de Dieu ne peut être que le Fils ou l'Esprit. Or, dans la suite du texte, l'Apôtre Jean parlant de nouveau de l'amour de Dieu, non pas de l'amour par lequel nous aimons Dieu, mais de celui par lequel „Dieu nous a aimés et a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés“, en profite pour nous exhorter à nous aimer les uns les autres, afin que Dieu demeure en nous, puisque, comme il vient de le dire, Dieu est amour ; et voulant s'expliquer plus clairement sur ce point, il poursuit : „Nous connaissons que nous demeurons en lui et que lui demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Saint-Esprit.“ C'est donc ce Saint-Esprit de qui il nous donne qui nous fait demeurer en Dieu et fait demeurer Dieu en nous : or, c'est là l'œuvre de l'amour. C'est donc le Saint-Esprit qui est le Dieu amour. Enfin, peu après, ayant répété que „Dieu est amour“, Jean ajoute aussitôt : „Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui“, présence mutuelle dont il avait dit plus haut : „Nous connaissons que

¹ qui est de toute première importance au sujet du Saint-Esprit. Voir plus haut : p. 137, note 3.

² ... proprie Spiritus Sanctus Caritas nuncupetur. De Trin. 15, 17, 29 PL 42, 1081.

nous demeurons en lui et que lui demeure en nous, en ce qu'il nous donne de son Saint-Esprit". C'est donc l'Esprit qui est désigné dans ce texte : „Dieu est amour". Voilà pourquoi le Saint-Esprit, Dieu qui procède de Dieu, une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et pour le prochain, étant lui-même amour. L'homme, en effet, n'a pas en lui de quoi aimer Dieu, s'il ne le reçoit de Dieu. Aussi Jean dit-il peu après : „Quant à nous, aimons Dieu parce que Dieu nous a aimés le premier." L'Apôtre Paul dit aussi : „La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné" ¹. »

Par conséquent, l'Esprit-Amour nous aime le premier. Il met en nous la charité ² et nous est donné lorsque nous sommes attachés à Dieu

¹ Spiritus autem Sanctus ubi sit dictus Caritas invenimus, si diligenter Joannis Apostoli scrutemur eloquium ; qui cum dixisset : « Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est » (1 Jo. 4, 7), secutus adjunxit : « Et omnis qui diligit, ex Deo natus est : qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio est » (1 Jo. 4, 7-8). Hic manifestavit eam se dixisse dilectionem Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio. Sed quia et Filius ex Deo Patre natus est, et Spiritus Sanctus ex Deo Patre procedit, quem potius eorum hic debeamus accipere dictum esse dilectionem Deum, merito quaeritur. Pater enim solus ita Deus est, ut non sit ex Deo : ac per hoc dilectio quae ita Deus est, ut ex Deo sit, aut Filius est, aut Spiritus Sanctus. Sed in consequentibus cum Dei dilectionem commemorasset, non qua nos eum, sed qua « Ipse dilexit nos, et misit Filium suum litatorem pro peccatis nostris » (1 Jo. 4, 10) ; et hinc exhortatus esset ut et nos invicem diligamus, atque ita Deus in nobis maneat, quia utique dilectionem Deum dixerat, statim volens de hac re apertius aliquid eloqui, « In hoc, inquit, cognoscimus quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis » (1 Jo. 4, 13). Spiritus itaque Sanctus de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis : hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur Deus dilectio. Denique paulo post cum hoc ipsum repetisset atque dixisset, « Deus dilectio est » (1 Jo. 4, 16), continuo subiecit : « Et qui manet in dilectione, in Deo manet, et Deus manet in eo » (1 Jo. 4, 16) : unde supra dixerat : « In hoc cognoscimus quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis » (1 Jo. 4, 13). Ipse ergo significatur ubi legitur « Deus dilectio est » (1 Jo. 4, 8 et 16). Deus igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde Deum diligat, nisi ex Deo. Propter quod paulo post dicit : « Nos diligamus eum, quia ipse prior dilexit nos » (1 Jo. 4, 19). Apostolus quoque Paulus : « Dilectio, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis » (Rom. 5, 5). De Trin. 15, 17, 31 PL 42, 1082. Traduction BA 16, 509-511. Ce long passage est résumé un peu plus loin : 15, 19, 37 PL 42, 1086. Au sujet du néoplatonisme qu'Augustin utilise ici dans son exégèse, voir plus loin : p. 212, note 3.

² Il le fait, bien sûr, avec le Père et le Fils, car il s'agit d'une opération « ad extra ». Nous retrouvons ici ce que nous avons noté plus haut à propos des missicns visibles. Les trois Personnes divines sont ensemble la cause de la nature humaine du Christ, nature qui n'est unie hypostatiquement qu'à la Personne du Fils. Voir plus haut : p. 133, note 5. Les trois Personnes sont aussi la cause de la colombe, du feu, etc. Ceux-ci ne manifestent que le Saint-Esprit qui, seul, est envoyé à ce mo-

par l'amour. La charité apparaît donc à la fois comme la condition et la conséquence du don de l'Esprit : l'Apôtre nous exhorte à nous aimer mutuellement « afin que Dieu demeure en nous », mais c'est le Saint-Esprit qui, « une fois donné à l'homme, l'embrase d'amour pour Dieu et le prochain ¹ ». Nous pouvons donc dire que le Saint-Esprit est présent dans l'âme comme l'Aimé est présent en celui qui aime, et qu'il nous est donné lorsque nous l'aimons : il est « Don de Dieu en tant qu'il est donné à ceux qui par lui aiment Dieu ² ».

Nous voyons maintenant que la réponse du quatrième livre du De Trinitate au problème des missions invisibles du Saint-Esprit n'était que partielle. Certes, s'il n'y a pas d'amour sans connaissance préalable, il n'y a pas de don de l'Esprit sans connaissance de l'Esprit : mais celle-ci ne suffit pas pour qu'il y ait mission, puisque la mission appartient à l'ordre de l'amour.

Il va de soi que la charité peut grandir dans une âme. C'est ainsi qu'il peut y avoir succession de missions invisibles sur le même chrétien, comme saint Augustin l'explique dans une belle homélie sur Saint-Jean : « Il nous reste donc à comprendre que celui qui aime a le Saint-Esprit, et qu'en l'ayant il mérite de l'avoir davantage et d'aimer plus en l'ayant davantage. Les disciples avaient déjà l'Esprit que le Seigneur leur promettait, sinon ils n'auraient pas proclamé Jésus Seigneur ; et pourtant, ils ne l'avaient pas encore comme le promettait le Seigneur. Ils l'avaient donc et ne l'avaient pas, ils ne l'avaient pas encore comme ils allaient l'avoir. Ils en avaient moins, ils en auraient davantage. Ils l'avaient en secret, ils allaient le recevoir en public, parce qu'il appartenait à un plus grand don du Saint-Esprit de leur manifester Celui qu'ils avaient déjà... Il est pourtant évident que sans le Saint-Esprit nous ne pouvons pas aimer le Christ, ni observer ses commandements. Cela, nous

ment. Voir plus haut : p. 138, note 2. De même, la charité créée dans l'âme humaine est l'œuvre de toute la Trinité, et pourtant il y a alors véritable mission de la troisième Personne. Par suite, c'est par appropriation que l'on parlera de la charité causée par l'Esprit-Saint : Se trata siempre de meras apropiaciones, coordinadas en este caso con la doctrina agustiniana de las misiones invisibles. A. TURRADO : La inhabitacion de la Sma Trinidad en los justos segun la doctrina de San Agustin. Augustinus Magister 1, Paris 1954, 586. Comme toute attribution authentique, celle-ci a un fondement valable qui est précisément le fait que le Saint-Esprit est la Charité incréée : quoi de plus naturel que de lui attribuer la charité créée ?

¹ Voir à ce sujet tout le chapitre : De Trin. 15, 18, 32 PL 42, 1082-1083. Cf. In ps. 90, 2, 8 CC 39, 1274-1275. In ps. 127, 8 CC 40, 1872. Ces deux entretiens sont de 412.

² Donum Dei esse Spiritum Sanctum in quantum datur eis qui per eum diligunt Deum. De Trin. 15, 19, 35 PL 42, 1085-1086.

le pouvons et le faisons d'autant moins que nous recevons moins cet Esprit, et d'autant plus que nous le recevons davantage. C'est pourquoi ce n'est pas en vain qu'il est promis non seulement à celui qui ne l'a pas, mais même à celui qui l'a déjà : à celui qui ne l'a pas, pour qu'il l'ait ; à celui qui l'a, pour qu'il l'ait davantage. En effet, si l'un ne le possédait pas plus que l'autre, Elisée ne dirait pas à Elie : L'Esprit qui est en toi, qu'il soit deux fois en moi ¹ ! »

Nous voyons par là que les missions invisibles de l'Esprit vont de pair avec le progrès spirituel. Comme toute participation, celle du Saint-Esprit par l'âme aimante est susceptible de progrès, et même, dans le cas de l'Esprit, de progrès indéfini : « Comme dit l'Apôtre, de cet Esprit nous avons reçu les arrhes, ce qui signifie que sa plénitude nous est réservée dans l'autre vie ². »

Nous avons maintenant la réponse complète que nous cherchions, nous savons comment se réalise la mission invisible du Saint-Esprit : Celui-ci, dirons-nous en transposant ce que saint Augustin dit à propos du Verbe ³, est envoyé à chacun au moment qu'on l'aime, pour autant

¹ Restat ergo ut intelligamus Spiritum Sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat. Jam itaque habebant Spiritum discipuli, quem Dominus promittebat, sine quo eum Dominum non dicebant : nec tamen eum adhuc habebant, sicut eum Dominus promittebat. Et habebant ergo, et non habebant, qui quantum habendus fuerat, nondum habebant. Habebant itaque minus, dandus erat eis amplius. Habebant occulte, accepturi fuerant manifeste : quia et hoc ad majus donum Sancti Spiritus pertinebat, ut eis innotesceret quod habebant... ; dum tamen constet, sine Spiritu Sancto Christum nos diligere et mandata ejus servare non posse ; et id nos posse atque agere tanto minus, quanto illum percipimus minus ; tanto autem amplius, quanto illum percipimus amplius. Proinde non solum non habenti, verum etiam habenti non incassum promittitur : non habenti quidem, ut habeatur ; habenti autem, ut amplius habeatur. Nam nisi ab alio minus, ab alio amplius haberetur, sanctus Elisaeus sancto Eliae non diceret : « Spiritus qui est in te, duplo sit in me » (4 Reg. 2, 9). In Jo. 74, 2 CC 36, 513-514. Parlant, dans la même homélie, des divers dons de l'Esprit sur le même homme, saint Augustin utilise une formule concise à souhait : datus additur. In Jo. 74, 3 CC 36, 514. En 418 également, dans deux entretiens sur le psaume 118, nous trouvons ces expressions : largius accipiendus : In ps. 118, 14, 2 CC 40, 1709 ; largius datur : In ps. 118, 27, 4 CC 40, 1758.

² De quo Spiritu Sancto, sicut dicit Apostolus, nunc pignus accepimus (2 Cor. 1, 22), quo verbo intelligeremus ejus plenitudinem nobis in vita alia reservari. In Jo. 97, 1 CC 36, 572. « Le plus souvent saint Augustin, quand il fait allusion aux textes scripturaires sur pignus, emploie l'expression : unde pignus accepimus, pour marquer sans doute le caractère partiel de cette participation à l'Esprit-Saint. » F. CAVALLERA : La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint à propos du « De Trinitate ». Recherches de Théologie ancienne et médiévale 1930, 371.

³ De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907. Voir plus haut : p. 155, note 6.

que permet de l'aimer la ferveur d'une âme qui avance en Dieu ou qui y est déjà avancée.

Ce don de l'Esprit est tout à fait invisible¹. Mais il peut arriver que la présence du Saint-Esprit soit manifestée par quelque signe sensible², comme ce fut le cas lorsque Corneille et les siens se mirent à parler en langues³, miracle qui s'est d'ailleurs répété plusieurs fois dans les premiers temps de l'Eglise⁴. Pourtant, cela ne signifie pas que la mission soit alors visible, et jamais nous ne rencontrons l'affirmation contraire dans les écrits de saint Augustin. En effet, pour qu'il y ait mission visible, il faut une « représentation, sous un symbolisme adéquat, de la procession du Saint-Esprit⁵ ». Rien de semblable ici : il y a simplement une manifestation sensible d'une présence invisible, sans aucune référence à l'origine de la Personne qui révèle ainsi sa présence.

Il faut, enfin, nous demander depuis quand, dans l'histoire du monde, il y a des missions invisibles du Saint-Esprit. Dans l'Ancien Testament, il y avait des justes et, nous l'avons déjà dit, saint Augustin affirme que l'Esprit-Saint habitait dans leurs âmes. Il faut donc dire qu'il y avait alors des missions invisibles. Pourtant, un texte évangélique fait difficulté : Jésus « disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui, car l'Esprit n'avait pas encore été donné, puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié⁶ ». Durant sa longue activité littéraire, l'évêque d'Hippone est revenu plusieurs fois sur l'exégèse de ce texte, et, pour l'essentiel, son interprétation n'a jamais varié : saint Jean n'indique nullement que, de la création du monde à la Pentecôte, les hommes n'ont pas reçu le Saint-Esprit, car le texte de l'Evangile ne concerne que les missions visibles⁷. En effet, de même que le Verbe, avant sa venue dans la chair, habitait dans les saints et les prophètes, ainsi le Saint-Esprit, avant ses manifestations visibles, habitait en secret les âmes saintes : l'Ecriture elle-même nous parle de justes qui possédaient le Saint-Esprit dans l'économie ancienne⁸. Il est cependant

¹ Donatum est donum invisibile. In ps. 96, 13 CC 39, 1365.

² ut etiam appareret datus. Serm. 99, 10 PL 38, 601.

³ In ps. 96, 13 CC 39, 1365. Cf. Act. 10, 44-46.

⁴ Voir plus haut : p. 167, note 4. Augustin lui-même désigne ce fait par le terme « miraculum ». In ps. 130, 5 CC 40, 1901.

⁵ De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908. Traduction BA 15, 415.

⁶ Jo. 7, 39.

⁷ Nous avons noté à ce sujet une évolution chez Augustin. Voir plus haut : p. 126, note 6 ; p. 139, note 4.

⁸ De div. quaest. LXXXIII, q. 62 PL 40, 53-54. De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908-909.

possible de donner du texte de Saint-Jean une interprétation qui tienne aussi compte des missions invisibles : après l'Ascension, le don de l'Esprit s'est fait avec une certitude qu'il n'avait pas auparavant, car jamais encore il n'avait été prouvé par un miracle, comme cela est arrivé dans l'Eglise primitive¹, de sorte qu'il y a une différence de mode entre les diverses missions invisibles², le Saint-Esprit étant donné désormais avec plus d'abondance³.

3. L'inhabitation de la Sainte Trinité

Le résultat des missions invisibles, nous l'avons déjà dit, c'est la présence, ou l'habitation, du Fils et du Saint-Esprit dans l'âme juste⁴.

¹ De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 909.

² Sed modus quidam futuris erat dationis hujus, qui omnino antea non apparuerat : de ipso hic dicitur. In Jo. 32, 6 CC 36, 303. Dans cette même homélie, prononcée le 20 septembre 413, saint Augustin donne encore une interprétation allégorique de la parole évangélique. Puisque le Saint-Esprit répand dans nos cœurs la charité, source de vie, Jésus a voulu ne le donner qu'après sa résurrection, pour montrer dans son propre corps la vie que nous espérons. In Jo. 32, 9 CC 36, 305-306. Selon un sermon datant de 416 environ, l'Esprit ne peut venir sur les Apôtres avant la glorification du Christ, les Apôtres étant trop charnels, trop attachés à l'humanité de Jésus. Sermon. 270, 2 PL 38, 1238.

³ In Jo. 52, 8 CC 36, 449.

⁴ Cela se comprend facilement dans le cas de la conversion d'un pécheur adulte. Qu'en est-il lors du baptême des petits enfants ? Le don de l'Esprit se fait en particulier au baptême. In Jo. 32, 7 CC 36, 303. D'autre part, il est impossible d'appartenir au Christ, si l'on n'a pas son Esprit. Sermon. 128, 7, 9 PL 38, 718 ; 155, 13 PL 38, 848. Les petits enfants le reçoivent donc à leur baptême : Habent ergo istum Spiritum in Ecclesia constituti parvuli in Christo, adhuc animales atque carnales, quid habeant percipere non valentes, id est intelligere et nosse. Nam quomodo essent parvuli in Christo, nisi renati ex Spiritu Sancto ? Sermon. 71, 18, 31 PL 38, 462. Mais le Saint-Esprit est donné lorsqu'on l'aime et donc lorsqu'on le connaît. Or les petits ne peuvent faire un acte de connaissance, et pourtant ils ont l'Esprit, alors que les adultes impies peuvent connaître l'Esprit qu'ils n'ont pas puisqu'ils n'ont pas la grâce : Unde quem potuerunt illi (impii) nosse nec habere, isti (parvuli) potuerunt habere antequam nosse. Epist. 187, 6, 21 CSEL 57, 100. Les petits enfants baptisés ont donc l'Esprit sans le savoir. Epist. 187, 8, 26 CSEL 57, 103. Cette inhabitation ne résulte-t-elle donc pas d'une mission ? Saint Augustin affirme toujours que le Saint-Esprit n'est présent dans une âme que parce qu'il est donné à celle-ci. Il en va donc de même pour les petits chrétiens. Par contre, l'évêque d'Hippone ne considère pas directement comment un enfant peut être le sujet d'une mission divine : jamais il ne rapproche mission divine et inhabitation dans une âme enfantine. Nous ne trouvons donc pas chez lui la réponse à la difficulté. Il faudra donc attendre la théologie postérieure qui donnera la solution par la distinction entre les habitus et les actes de foi et de charité. Au sujet du baptême des petits enfants selon saint Augustin, on lira F. Hofmann : Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, 387-388.

Il ne s'agit pas de répéter ici tout ce qui a été dit à ce sujet : nous ne parlerons que de deux problèmes particuliers qui complètent notre étude des missions invisibles.

A. Le cas du Père

Jamais le Père n'est dit « envoyé », parce qu'il ne tient son être de personne : étant Principe sans Principe, il n'y a personne pour l'envoyer. Pourtant, il s'est parfois manifesté de façon sensible, comme par la voix entendue au baptême de Jésus. De même, il vient dans l'âme juste pour y résider, y habiter. Saint Augustin redit souvent la parole de Jésus : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure ¹. » A l'évêque arien Maximin qui entend mal la transcendence divine, il écrit : « Nous ne lisons pas que Dieu soit insaisissable. Pourquoi tu le dis tel, je l'ignore. Si, en effet, ils ne peuvent être saisis, comment, selon la parole même du Fils, viennent-ils à l'homme, non seulement le Fils, mais aussi le Père, et font-ils chez lui leur demeure ? Je pense qu'il les saisit, celui chez qui ils habitent ². » Puisque cette présence ³ du Père ne résulte pas d'une mission, on parlera simplement de la venue ⁴ du Père qui se donne ⁵ et se manifeste intérieurement ⁶.

Comme c'est le cas pour les deux autres Personnes divines, le Père habite dans l'âme juste qui le connaît et qui l'aime. Il est, en effet, possible dès ici-bas de connaître le Père ⁷, qui n'habite cependant dans notre âme qu'à la condition que cette connaissance soit surnaturelle,

¹ Jo. 14, 23.

² Incapabilem quidem non legimus Deum. Cur sane dicas incapabilem, nescio. Si enim capi non potest, quomodo non solum Filius, verum etiam Pater veniunt ad hominem, sicut dicit ipse Filius, et mansionem apud eum faciunt ? Puto quod capiat eos apud quem faciunt mansionem. Contra Maxim. 2, 26, 13 PL 42, 813. Cf. In ps. 92, 6 CC 39, 1295.

³ Pour la désigner, Augustin dit que le Père est spirituellement présent dans le saint (In Jo. 94, 5 CC 36, 564), qu'il l'habite (Epist. 187, 5, 16 CSEL 57, 94) et y fait sa demeure (De Trin. 1, 9, 18-19 PL 42, 833). Ces références ne sont données qu'à titre d'exemples.

⁴ Passim, en rapport avec Jo. 14, 23.

⁵ In ps. 102, 10 CC 40, 1460. Parlant de Dieu sans distinction de Personnes, Augustin dit qu'il s'offre à nous. Serm. 34, 3, 5 PL 38, 211.

⁶ In Jo. 76, 2 CC 36, 518.

⁷ Sed Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus : non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 908. Nous voyons là une nouvelle fois que le rapport mission-procession vaut pour les missions invisibles aussi bien que pour les missions visibles.

autrement dit, qu'il s'agisse de la foi¹. Mais là encore, la connaissance sans l'amour ne suffit pas : « Le Père et le Fils viennent demeurer chez celui qui les aime². »

Le rôle de la connaissance et de l'amour par rapport à la présence intérieure du Père, nous pouvons encore le déduire de textes où saint Augustin parle de Dieu, sans préciser s'il s'agit d'une Personne plutôt que d'une autre. « Il faut reconnaître que Dieu est partout en raison de la présence de la Divinité, mais qu'il n'est pas partout en raison de la grâce de l'inhabitation³. . . Mon Dieu ne vient dans les hommes que s'ils en ont purifié la voie par la foi grâce à laquelle il vient à eux, car sa voie est immaculée⁴. . . Que [chacun] examine sa conscience et il y verra Dieu. S'il n'y a pas la charité, Dieu n'y habite pas ; s'il y a la charité, Dieu y habite. Quelqu'un veut-il peut-être le voir trônant dans le ciel ? qu'il ait la charité et Dieu habitera en lui comme au ciel⁵. »

Cette inhabitation comporte des degrés. Notre Docteur l'expose en 417 dans sa grande lettre à Dardanus sur la présence de Dieu : « Celui qui est partout n'habite pas en tous, et même chez ceux en qui il habite, il n'y habite pas uniformément. Car d'où vient qu'Elisée sollicite d'avoir deux fois en lui l'Esprit de Dieu qui était en Elie ? Et pourquoi parmi tous les saints, les uns sont-ils plus saints que les autres, si ce n'est qu'ils possèdent plus abondamment Dieu qui habite en eux⁶ ? » Mais là encore, cette présence invisible dans l'âme juste se réalise par un changement non en Dieu, mais dans la créature : « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit – Dieu-Trinité – viennent à nous tant que nous allons vers eux⁷. »

B. Union des Personnes divines dans l'inhabitation

Le Verbe est envoyé à une âme amie de Dieu au moment qu'elle le connaît. Le Saint-Esprit est donné à une âme fidèle au moment qu'elle l'aime. La connaissance et l'amour – autrement dit, la foi et la charité –

¹ Il s'agit, en effet, de la même connaissance que celle qui conditionne la mission du Fils, puisque les deux cas sont comparés.

² De Trin. 1, 9, 19 PL 42, 833.

³ Epist. 187, 5, 16 CSEL 57, 94.

⁴ In ps. 17, 31 CC 38, 99.

⁵ In ps. 149, 4 CC 40, 2181. Cf. In ps. 98, 3 CC 39, 1380. Sermon. 34, 3, 5 PL 38, 211. De Trin. 15, 18, 32 PL 42, 1083.

⁶ Epist. 187, 5, 17 CSEL 57, 94-95. Cf. Epist. 187, 13, 38 CSEL 57, 116. In Jo. 94, 5 CC 36, 564. Nous avons déjà rencontré l'exemple d'Elisée lorsqu'il s'agissait directement de l'inhabitation du Saint-Esprit ; voir plus haut : p. 173, note 1. Ici, cet exemple intervient pour illustrer une thèse concernant la présence du seul vrai Dieu, donc des trois Personnes divines.

⁷ In Jo. 76, 4 CC. 36, 519.

sont donc, du côté de la créature¹, les fondements de toute mission invisible. Nous avons là une première raison de dire que les missions invisibles du Verbe et de l'Esprit sont toujours conjointes. Certes, suivant qu'il y a dans l'âme une dominante de lumière ou une dominante d'amour, il arrivera que ce soit tantôt l'une, tantôt l'autre qui prédomine dans l'âme, mais on n'oubliera pas que même alors elles sont encore simultanées.

La foi et la charité sont aussi les deux conditions pour la venue du Père. Il s'ensuit que les trois Personnes divines sont unies pour sanctifier la créature intelligente et se livrer à elle : le Père se donne et, en même temps, envoie le Fils et le Saint-Esprit qui, de leur côté, se donnent eux-mêmes, de sorte que tous trois établissent ensemble leur demeure dans l'âme fidèle et aimante. Par conséquent, les trois Personnes de la Sainte Trinité sont inséparables dans leur inhabitation, au point que, l'une d'elles présente en nous, les deux autres y sont aussi. Nous trouvons là une application de la doctrine selon laquelle les Personnes divines sont inséparables en tout ce qui a rapport à la créature : « Le Saint-Esprit n'habite pas dans une âme sans le Père et le Fils, pas plus que le Fils sans le Père et le Saint-Esprit, ou le Père sans eux. Car inséparable est l'habitation de Ceux dont est inséparable l'opération². » Si donc on parle très souvent de l'habitation de telle ou telle Personne, au lieu de parler tout simplement de l'habitation de Dieu ou de la Trinité, c'est simplement en vertu d'une attribution, pour manifester notre foi en cette Personne : le Saint-Esprit, présent dans l'âme, « ne s'en ira pas à la venue du Père et du Fils, mais il sera avec eux dans la même demeure pour l'éternité, car il ne vient pas sans eux, ni eux sans lui. Mais, pour donner à entendre la Trinité, on attribue séparément ceci ou cela à telle ou telle Personne désignée individuellement, sans, cependant, l'imaginer séparée des deux autres, car la Trinité est une, sa substance unique, et unique la Déité du Père, du Fils et du Saint-Esprit³. »

¹ Du côté de la créature, car la mission présuppose en outre, du côté de Dieu, la procession éternelle de la Personne envoyée.

² Neque enim habitat in quoquam Spiritum Sanctus sine Patre et Filio : sicut nec Filius sine Patre et Spiritu Sancto, nec sine illis Pater. Inseparabilis quippe est habitatio, quorum est inseparabilis operatio. Serm. 71, 20, 33 PL 38, 463.

³ Non ergo discedet Patre et Filio venientibus, sed in eadem mansione cum ipsis erit in aeternum, quia nec ille sine ipsis venit, nec illi sine ipso. Sed propter insinuationem Trinitatis, Personis etiam singulis nominatis dicuntur quaedam separatim ; non tamen aliis separatim intelliguntur, propter ejusdem Trinitatis unitatem unamque substantiam atque deitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti. De Trin. 1, 9, 19 PL 42, 834. C'est ainsi qu'on dira, par exemple, que le Fils est l'objet de notre bonheur (De Trin. 1, 8, 17 PL 42, 831-832), le Saint-Esprit la source de notre

Cette union dans l'inhabitation – et dans toute opération « ad extra » – est pour nous une nouvelle raison, du côté de Dieu cette fois, pour affirmer que les missions invisibles du Verbe et de l'Esprit sont toujours simultanées. Il y a là une différence importante avec le cas des missions visibles qui se sont réalisées séparément. Nous avons vu, en effet, que l'humanité de Jésus et la colombe, quoique créées par la Trinité tout entière, ne se rapportent respectivement qu'à la Personne du Fils et qu'au Saint-Esprit seulement, et c'est ainsi qu'il y avait une fois une mission du Fils, une autre fois une mission du Saint-Esprit, ce qui ne séparait d'ailleurs aucunement les trois Personnes inséparables ¹.

4. Missions divines et image de Dieu

Il ne saurait être question de faire ici l'étude complète de la doctrine augustinienne de l'image de Dieu ². Notre but est limité, comme l'indique le titre de cette section où l'accent est mis sur les missions. Nous voulons, en effet, simplement considérer un aspect de la doctrine de l'image en montrant quel rapport il y a entre la venue de Dieu dans l'âme et l'image créée de la Sainte Trinité ³. Par conséquent, nous ne considérerons sur-

béatitude (De Trin. 1, 8, 18 PL 42, 832). In nullo autem credendus est esse Pater sine Filio et Spiritu Sancto, aut Pater et Filius sine Spiritu Sancto, aut Filius sine Patre et Spiritu Sancto, aut sine Patre et Filio Spiritus Sanctus, aut Pater et Spiritus Sanctus sine Filio ; sed ubi eorum quilibet unus, ibi Trinitas Deus unus. Oportebat autem ita insinuari Trinitatem, ut quamvis nulla esset diversitas substantiarum singillatim tamen commendaretur distinctio Personarum ; ubi eis qui recte intelligunt, nunquam videri potest separatio naturarum. In Jo. 94, 5 CC 36, 564. Cf. Epist. 187, 5, 16 CSEL 57, 94. C'est donc à tort que certains auteurs ont voulu trouver chez saint Augustin une inhabitation propre au Saint-Esprit. A. TURRADO : La inhabitacion de la Sma Trinidad en los justos segun la doctrina de San Agustin, Augustinus Magister 1, Paris 1954, 585.

¹ Voir plus haut, notamment : p. 133, note 5 ; p. 138, note 2.

² D'ailleurs cette doctrine, dont l'objet dépasse le cadre surnaturel des missions divines, est le sujet de nombreuses études parues depuis une trentaine d'années.

³ Nous disons « image créée », car il y a deux images de Dieu. De Trin. 7, 3, 5 PL 42, 938. Serm. 9, 8, 9 PL 38, 82 ; 52, 6, 17 PL 38, 361. A la suite de saint Paul, il faut croire que le Verbe est « l'Image du Dieu invisible » (Col. 1, 15). Cette Image est, bien sûr, absolument parfaite et égale à son Modèle qui est le Père, tandis que partout ailleurs, lorsque deux choses se ressemblent, il y a toujours encore une dissemblance sous quelque aspect. De Gen. ad litt. lib. imperf. 16 CSEL 28 I, 501. Quant à l'autre image – image inadéquate, mais image quand même. De Trin. 9, 2, 2 PL 42, 961 – c'est celle de la Trinité tout entière et non celle d'une Personne divine seulement, car dans le récit de sa création, il y a un pluriel significatif : « Faisons

tout l'image *que pour autant qu'elle touche à l'ordre surnaturel auquel appartiennent les missions*. Nous aurons, alors, terminé le chapitre des missions invisibles selon saint Augustin.

La Genèse affirme que l'homme est créé à l'image de Dieu ¹. Comment le comprendre ? Cette question a préoccupé l'évêque d'Hippone pendant la plus grande partie de son activité littéraire. A la suite de H. Somers ², nous pouvons distinguer dans l'élaboration de sa réponse deux grandes périodes, le début du V^e siècle en faisant la limite. Jusqu'en 400, il s'agit surtout d'une période d'introduction ³. Saint Augustin affirme alors que l'image de Dieu est placée dans l'âme raisonnable ⁴, d'où le premier rang

l'homme à notre image » (Gen. 1, 26). Il faut donc dire que l'homme est créé à l'image non du seul Père ou du seul Fils, mais de la Trinité créatrice. De Gen. ad litt. lib. imperf. 16 CSEL 28 I, 502. De Gen. ad litt. 3, 19 CSEL 28 I, 85-86. De Trin. 7, 6, 12 PL 42, 946 ; 12, 6, 6-7 PL 42, 1001. Cf. De civ. Dei 11, 26 CSEL 40 I, 550. Le texte de la Genèse montre qu'il faut chercher cette image dans la personne humaine prise isolément, et saint Augustin refuse de la voir dans une trinité d'hommes comme, par exemple, dans celle du père, de la mère et de l'enfant. De Trin. 12, 5, 5 PL 42, 1000. L'union basée sur l'amitié est un reflet, un vestige de la Trinité, mais non son image. M. NÉDONCELLE : L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité ? Augustinus Magister 1, Paris 1954, 599. Remarquons pourtant que soit dans la personne humaine isolée, soit dans le groupe de trois hommes, il y a dissemblance avec Dieu, car ou bien il manque l'unité absolue, ou bien il n'y a pas véritablement trois sujets : « Ainsi l'amour inter-subjectif défaille parce qu'il nous laisse plusieurs ; et l'amour intra-subjectif défaille parce qu'il nous laisse seul. » M. NÉDONCELLE : id., 600.

¹ Gen. 1, 26-27. De son côté, saint Paul dit que l'homme (vir) est l'image et le reflet de Dieu, la femme le reflet de l'homme. 1 Cor. 11, 7. Mais attention à ce dernier texte : il ne signifie aucunement que l'esprit de la femme ne puisse posséder cette image, car, par rapport à cette grâce, il n'y a ni homme, ni femme. De Gen. ad litt. 11, 42 CSEL 28 I, 377. D'ailleurs la Genèse montre bien que l'image de Dieu est la nature humaine (homo), homme et femme. De Trin. 12, 7, 9-10 PL 42, 1003 ; 12, 7, 12 PL 42, 1005.

² H. SOMERS : Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustiniennne. Augustinus Magister 1, Paris 1954, 451-462. Nous nous référons maintenant à la section intitulée : L'évolution du thème de l'image, 456-457.

³ « Quand nous faisons un tableau – pour autant que cela nous soit possible à cause de l'imprécision des dates – des élaborations du thème de l'image dans l'œuvre augustiniennne, nous pouvons facilement discerner deux grandes périodes dans l'évolution du thème : une première, qui n'est d'ailleurs qu'une introduction, la période anti-manichéenne, assez plotinienne d'inspiration, de 388 à 400, ayant 4 sommets assez distinctifs : 388, le livre De Genesi contra Manichaeos ; 393, De Genesi liber imperfectus (date de mise par écrit) ; 397, Contra Faustum ; 399-400, Confessiones. » H. SOMERS : Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustiniennne. Augustinus Magister 1, Paris 1954, 456.

⁴ De Gen. ad litt. lib. imperf. 16 CSEL 28 I, 500-501. In ps. 94, 2 CC 39, 1332. Contra Faust. 22, 27 CSEL 25 I, 621. Conf. 13, 11 CSEL 33, 352.

occupé par l'homme parmi toutes les créatures de la terre ¹. Mais cette image a été perdue par le péché ². Elle a donc besoin d'être redonnée, ce qui a lieu lors de la justification ³. Ces divers aspects de la doctrine de l'image ne sont pas, pour l'instant, intégrés dans une synthèse. « En effet, si on reconnaît d'une part que l'image est l'intelligence de l'homme, d'autre part qu'on puisse perdre l'image par le péché, on doit aboutir à la contradiction. C'est pourquoi saint Augustin, sans trancher sa pensée, pendant cette première période, s'accommode de ses hésitations. Il dit souvent que l'image „est dans“ l'intelligence, qu'elle est empreinte dans l'esprit par la lumière divine, que, si nous péchons, nous devenons semblables aux animaux, que nous perdons dans une certaine mesure notre intelligence. Qui ne voit que toutes ces formules ne sont que des approximations, des tâtonnements de la pensée ⁴. »

Après 400, l'évêque d'Hippone entreprend l'étude systématique de cette doctrine ⁵. Selon le *De Genesi ad litteram*, l'image de Dieu est ce par quoi l'homme dépasse les animaux, c'est-à-dire la raison ⁶. Grâce à cette

¹ In ps. 101, 1, 11 CC 40, 1434. La comparaison sera reprise en 412 : In ps. 146, 18 CC 40, 2136. Et en 413 : In Jo. 3, 4 CC 36, 22.

² Le péché supprime en nous l'image de Dieu. Celle-ci est corrompue. In ps. 4, 8 CC 38, 17 ; 94, 2 CC 39, 1332. Contra Adim. 5 CSEL 25 I, 125. Elle est perdue. Contra Adim. 5 CSEL 25 I, 125. De div. quaest. LXXXIII, q. 67, 4 PL 40, 67 (passage corrigé plus tard par Retract. 1, 25 CSEL 36, 126). Sermon. 9, 8, 9 PL 38, 82. Elle est détruite. Sermon. 60, 2 PL 38, 403.

³ A la suite de saint Paul (2 Cor. 4, 16. Col. 3, 10. Etc.), notre auteur parle surtout de rénovation : *renovatur, renovationem, renovamus*. Pourtant, par opposition à la destruction et à la perte de l'image, il dit aussi : *signetur* : In ps. 4, 8 CC 38, 17 ; *reformetur* : In ps. 32, 3, 16 CC 38, 266 ; 92, 1 CC 39, 1291 (en 412) ; *resculpatur* : In ps. 94, 2 CC 39, 1332. Selon le *Contra Adimantum* (393-396), cette rénovation, qui est l'œuvre de Dieu, consiste à donner au racheté le pouvoir d'aimer même ses ennemis, d'où la ressemblance avec le Père céleste. Contra Adim. 5 CSEL 25 I, 125. Cette pensée reviendra en 414-415 dans un entretien sur un psaume. In ps. 70, 2, 6 CC 39, 964.

⁴ H. SOMERS : *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne. Augustinus Magister 1*, Paris 1954, 456.

⁵ « Cette seconde période exégético-spéculative s'étend de l'année 405 à l'année 419 et comprend une période de réflexion explicite sur le thème, dont les dates sommets sont : 405, *De Genesi ad litteram* III ; 408, *De Genesi ad litteram* VI ; et enfin 412-418, *De Trinitate* VII-XV. C'est le triomphe évidemment de la conception trinitaire de l'image, suggérée par le texte de la Genèse : „Faisons...“ et par la spéculation trinitaire elle-même. » H. SOMERS : *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne. Augustinus Magister 1*, Paris 1954, 456-457.

⁶ ... ut videlicet intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelli-

intelligence, l'homme peut connaître son Dieu, comme l'Apôtre des Gentils l'a écrit aux Colossiens ¹. Par conséquent, la rénovation de l'image, à la suite de la chute du péché, est à entendre d'un renouvellement dans la connaissance de Dieu, grâce à la justification ². Il est encore question de la perte de l'image par le péché ³. Pourtant, une nouvelle idée apparaît, selon laquelle le ravage du péché atteint l'image sans, cependant, la supprimer totalement. Cela n'est pas dit en termes clairs, mais le sens y est. L'image ne demeure pas dans sa perfection ⁴, mais elle est rendue vieille ⁵, elle est souillée ⁶ et foulée aux pieds ⁷.

En 412, le *De spiritu et littera* marque une étape importante, car non seulement, pour la première fois, il est dit de façon explicite que l'image de Dieu dans l'âme n'est pas entièrement détruite par le péché au point qu'il n'en resterait pas, pour ainsi dire, le plus petit trait, mais encore cette thèse est prouvée par un parallélisme entre loi et image, et à l'aide d'un texte de l'Épître aux Romains : « Quand des Gentils privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, ces hommes, sans posséder de loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de loi ⁸. » Saint Paul écrit cela, car cette loi inscrite dans le cœur humain n'est pas complètement effacée par le péché. Il reste, en effet, après la faute, « ce qui fait que l'âme humaine ne peut être que raisonnable ». Il faut donc affirmer

gentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. De Gen. ad litt. 3, 20 CSEL 28 I, 86. Cf. De Gen. ad litt. 6, 12 CSEL 28 I, 186-187. Le De Trinitate utilisera de préférence le terme « mens » pour désigner le sommet de l'âme humaine où se trouvent l'intelligence et la volonté, par opposition à la partie inférieure, sensible et végétative de l'âme. Cf. De Trin. 15, 1, 1 PL 42, 1057. Par conséquent, l'homme est image non par son corps, en raison de quoi on distingue les deux sexes, mais par son esprit : Non recte dicitur imago Dei, nisi illud quod inhaeret contemplandae incommutabili veritati. De Gen. ad litt. 3, 22 CSEL 28 I, 89.

¹ *Induite novum hominem qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem ejus qui creavit eum. Col. 3, 10 cité par De Gen. ad litt. 3, 20 CSEL 28 I, 86-87.*

² *De Gen. ad litt. 3, 20 CSEL 28 I, 87 ; 6, 28 CSEL 28 I, 199. Même chose dans Epist. 92, 3 CSEL 34 II, 439 qui est de 408.*

³ *De Gen. ad litt. 6, 24 CSEL 28 I, 196. Hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recepimus per gratiam justitiae. De Gen. ad litt. 6, 27 CSEL 28 I, 199 (passage corrigé par Retract. 2, 50 CSEL 36, 160). En 411 encore, il est question de l'image réduite à néant. In ps. 72, 26 CC 39, 1000.*

⁴ *De Gen. ad litt. 3, 24 CSEL 28 I, 92.*

⁵ *... delicto veterasceret. De Gen. ad litt. 3, 20 CSEL 28 I, 87. En 392 déjà, Augustin parlait de l'image flétrie par le péché : Inclinando se ad peccatum decoloravit eam. In ps. 32, 3, 16 CC 38, 266.*

⁶ *En 414-415 : In ps. 29, 2, 2 CC 38, 176. En 412-416 : Serm. 90, 10 PL 38, 566.*

⁷ *Serm. 90, 10 PL 38, 566.*

⁸ *Rom. 2, 14.*

que le péché ne supprime pas complètement l'image et la loi de Dieu dans l'âme ¹.

Cette conception est définitivement fixée par la spéculation des derniers livres du *De Trinitate* : « Si l'âme humaine a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut utiliser sa raison et son intelligence pour comprendre et voir Dieu, il est évident que du moment où commence d'exister une si grande et si merveilleuse nature, que cette image soit usée, obscurcie et difforme au point de n'apparaître presque plus, ou qu'elle soit claire et belle, elle ne cesse plus d'être ². » L'image de Dieu est donc inamissible en vertu même de son caractère ontologique. C'est l'âme elle-même qui est cette image : celle-ci demeure autant que l'âme immortelle ³. Par conséquent s'il peut ternir l'image, le péché ne peut pas la supprimer totalement ⁴.

Depuis la publication du *De Trinitate* en 419, l'évêque d'Hippone ne revient guère sur ce sujet : « Après cette grande période, on n'entend que de lointains et rares échos (en 421 surtout dans le *De anima* ejusque

¹ Verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut liniamenta extrema remanserint – unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere, si hoc est quod dictum est, quia « gentes quae legem non habent », hoc est legem Dei, « naturaliter quae legis sunt faciunt », et quia hujusmodi homines « ipsi sibi sunt lex, et scriptum opus legis habent in cordibus suis » (Rom. 2, 14), id est *non omni modo deletum est, quod ibi per imaginem Dei cum crearentur impressum est* – etiam sic illa differentia non perturbabitur, qua distat a Vetere Testamentum Novum, eo quo per Novum scribitur lex Dei in corde fidelium, quae per Vetus in tabulis scripta est. Hoc enim illic scribitur per renovationem, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Testamentum Novum, quam non penitus impietas aboleverat – *nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest* – ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per injustitiam profecto scribitur renovata per gratiam. De spir. et litt. 28, 48 CSEL 60, 202.

² ... anima humana ; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est. De Trin. 14, 4, 6 PL 42, 1040.

³ De Trin. 14, 3, 4 PL 42, 1038. Cf. De Trin. 14, 10, 13 PL 42, 1047. Le caractère inamissible de l'image se voit aussi en 417 dans le onzième livre de la Cité de Dieu. L'auteur expose l'analogie trinitaire suivante : Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. De civ. Dei 11, 26 CSEL 40 I, 550. Cette trinité n'est pas supprimée, mais elle est déformée par le péché, comme cela apparaît lorsqu'il est question de la restauration définitive : Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem. De civ. Dei 11, 28 CSEL 40 I, 555.

⁴ Voir plus bas : p. 194, notes 2 et 4.

origine et en 426-427 dans les *Retractationes*). Le problème était résolu et, selon les lois de la psychologie, une fois l'intégration réussie, il ne laisse que de vagues souvenirs ¹. »

* * *

Quelle est donc cette image ? Les trois Personnes divines ne sont qu'un seul Dieu. En particulier, elles sont inséparables dans la création de l'homme. Pour être l'image de Dieu, l'homme devra donc manifester à la fois une trinité et une unité : « Voyons donc si nous trouvons dans la créature quelque chose où il se vérifie que trois choses d'une part sont désignées séparément et d'autre part agissent inséparablement ². »

Cette trinité créée, image de la Trinité divine, saint Augustin l'a recherchée pendant une trentaine d'années ³, proposant de nombreuses formules ⁴, avant d'arriver à la solution définitive du *De Trinitate*.

¹ H. SOMERS : *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne. Augustinus Magister 1*, Paris 1954, 457. Les Révisions, notamment, corrigent, selon la doctrine du *De Trinitate*, certaines affirmations antérieures, voir plus haut : p. 181, note 2 ; p. 182, note 3.

² Videamus ergo ne forte in creatura inveniamus aliquid, ubi probemus aliqua tria et separabiliter demonstrari et inseparabiliter operari. Serm. 52, 6, 17 PL 38, 360. Ce sermon est de 410-412. « Il ne suffit pas de trouver dans l'homme une trinité, mais il est nécessaire que le deuxième des trois termes soit *engendré* du premier et que le troisième *procède* des deux autres ; et en outre – autant que cela est possible à une trinité créée, et pour cela bien imparfaite, très éloignée de la substance divine – il faut que les termes mêmes soient distingués, consubstantiels et égaux, de manière que leur trinité n'en exclue par l'unité. » M. F. SCIACCA : *Trinité et unité de l'esprit. Augustinus Magister 1*, Paris 1954, 521 (c'est l'auteur qui souligne).

³ Selon H. Somers, notre Docteur mentionne explicitement l'image trinitaire depuis 393. H. SOMERS : *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne. Augustinus Magister 1*, Paris 1954, 456. D'après O. Perler, il y a déjà cette image dans ce texte de 386 : *Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. De beata vita 4, 35 CSEL 63, 115. O. PERLER : Weisheit und Liebe, nach Texten aus den Werken des heiligen Augustinus, Olten 1952, 58 dont l'interprétation est accentuée dans la traduction revue par l'auteur : Le pèlerin de la cité de Dieu, Paris 1957, 76. Il s'agit bien là de la pensée de l'auteur lui-même, et non simplement d'une explication du traducteur, comme le montre le compte rendu de l'édition du *De Trinitate* dans la Bibliothèque augustinienne, compte rendu fait par O. PERLER : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg (Schweiz) 1956, 453*. Il est, en effet, certain qu'Augustin n'a pas attendu 393 pour chercher, dans le monde créé, des analogies de la Sainte Trinité : nous en avons noté une dans une lettre de 389 adressée à Nebridius. Voir plus haut : p. 124, notes 1 et 2. Il importe cependant dès maintenant de faire une grande distinction pour éviter ensuite toute équivoque. Augustin découvre dans la nature de nombreuses similitudes de la Trinité créatrice, telle, par exemple, celle qu'il indique à Nebridius et qu'il trouve dans l'être en général. Ce sont là des vestiges de la Trinité, des marques, des empreintes, pour ainsi dire, laissées dans les créatures par leur Auteur. Il serait faux, cependant, d'y voir*

Tout ce qui ressemble à Dieu n'est pas, pour autant, image de Dieu, car celle-ci est l'expression directe de Dieu. Ne sera donc image que la réalité qui ne sera séparée de Dieu par aucun intermédiaire ¹. Par conséquent la véritable image ne peut être que dans la partie supérieure de l'âme ², entre laquelle et Dieu ne s'interpose aucune créature. Or nous trouvons précisément dans l'âme une trinité qui demeure autant que l'âme : « Voilà donc que l'âme se souvient d'elle-même, se comprend, s'aime ; si nous voyons cela, nous voyons une trinité qui n'est certes pas encore Dieu, mais qui est déjà image de Dieu ³. » En effet, cette trinité de la conscience de soi ou amour de soi est la plus haute analogie de Dieu dans l'ordre naturel. L'âme ne peut s'aimer que si elle se connaît, et elle ne peut se connaître que si elle est présente à elle-même par la mémoire, ce qui a lieu dès le début de son existence et ne s'interrompt jamais ⁴.

L'évêque d'Hippone appelle *mémoire* « la présence de l'âme à elle-même ⁵ ». L'âme sait qu'elle est, qu'elle vit ⁶. Elle se connaît donc d'une

l'image de Dieu. En effet, d'après l'Écriture Sainte, cette image est le propre de l'homme. D'autre part, même dans l'homme, on peut découvrir des trinités qui ne seront pas encore l'image de Dieu, car celle-ci comporte des traits qui manifestent le Modèle, comme l'indique M. F. Sciacca, voir plus haut : p. 184, note 2.

⁴ On en trouvera une liste dans BA 15, 571 et BA 16, 586-588. Ce dernier résumé n'est autre que la reproduction de la note 1 de F. CAYRÉ : Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin. Année théologique augustinienne 1953, 363-365. A la suite de l'étude de E. Hendrikx sur la date de composition du De Trinitate (Année théologique augustinienne 1952, 305-316, étude transcrite par BA 15, 557-566), il faut corriger la dernière partie de la note du Père Cayré : le onzième livre de la Cité de Dieu (417) est antérieur à la publication du De Trinitate (419) qui représente vraiment la conception définitive de l'image de Dieu selon saint Augustin, comme le pense H. SOMERS : Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne. Augustinus Magister 1, Paris 1954, 457.

¹ De Trin. 11, 5, 8 PL 42, 991.

² Là où il y a la contemplation des réalités éternelles, par opposition au domaine de l'activité temporelle. De Trin. 12, 4, 4 PL 42, 1000.

³ Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se : hoc si cernimus, cernimus trinitatem ; nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei. De Trin. 14, 8, 11 PL 42, 1044.

⁴ De Trin. 14, 10, 13 PL 42, 1047. Sic itaque condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligit. De Trin. 14, 14, 18 PL 42, 1049.

⁵ Sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi, et utrumque sui amore conjungi. De Trin. 14, 11, 14 PL 42, 1048. « Cet esprit, conscient de soi, est d'abord mémoire, c'est-à-dire permanente identité de l'esprit avec lui-même dans le temps. » H. SOMERS : Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne. Augustinus Magister 1, Paris 1954, 459.

⁶ De Trin. 10, 10, 13 PL 42, 980.

certaine façon, alors même qu'elle cherche ce qu'elle est¹. Cette connaissance immédiate, implicite, appartient à la mémoire par laquelle l'âme se souvient d'elle-même². Or « il n'est rien que l'âme ne connaisse aussi bien que ce qui lui est présent ; et rien n'est plus présent à l'âme qu'elle-même à elle-même³ ». Il en résulte qu'en se voyant par la pensée, l'âme « se comprend et se reconnaît : elle engendre donc cette intelligence et cette connaissance explicite d'elle-même⁴ ». L'âme se dit à elle-même la connaissance qu'elle a de soi dans un verbe ou parole intérieure. Or le propre de la connaissance est d'établir une ressemblance entre l'âme et le connu⁵. Celui-ci, au moment qu'on le connaît, imprime sa ressemblance dans l'âme, de sorte que nous pouvons parler d'une « procession » de l'image dans l'âme à partir de l'objet⁶ et d'une « mission » du connu dans le connaissant⁷. Dès lors, l'objet existe d'une nouvelle façon : non en lui-même, mais en tant que connu. Si celui-ci est l'âme elle-même, la ressemblance est parfaite et le verbe de l'âme est vraiment engendré par elle⁸. Par conséquent, lorsque nous mettons l'*intelligence* comme un des termes de la trinité de l'âme, il faut entendre par là « l'intelligence inséparable de la pensée, lorsque par la découverte

¹ De Trin. 10, 10, 16 PL 42, 981.

² Par là, l'âme se connaît elle-même à la manière dont sont connues les réalités contenues dans la mémoire, alors même qu'on n'y pense pas actuellement. De Trin. 14, 6, 8 PL 42, 1042.

³ Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est : nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De Trin. 14, 4, 7 PL 42, 1040. Traduction BA 16, 361.

⁴ Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit : gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. De Trin. 14, 6, 8 PL 42, 1042. Traduction BA 16, 365.

⁵ Dans la connaissance d'un objet corporel, il se produit en nous une certaine similitude de ce corps : mais celle-ci est de nature supérieure à la forme corporelle extérieure. Au contraire, la connaissance de Dieu, qui produit en nous une certaine similitude de Dieu, est inférieure à Dieu lui-même, car elle appartient à une créature. Mais lorsque l'âme se connaît elle-même, il y a parfaite égalité entre le connu et le connaissant. De Trin. 9, 4, 4 PL 42, 963 ; 9, 11, 16 PL 42, 969.

⁶ Unde liquido tenendum est quod omnis res quaecumque cognoscimus, *congenerat* in nobis notitiam sui. De Trin. 9, 12, 18 PL 42, 970.

⁷ Wir können auch von einem Hervorgehen des Bildes aus dem Gegenstand, etwa des Abdruckes vom Siegelring (beides nennen wir « Siegel »), und insofern von einer « Sendung » des Erkannten in das Erkennende sprechen. O. PERLER : Weisheit und Liebe, nach Texten aus den Werken des heiligen Augustinus, Olten 1952, 115.

⁸ Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur, et est gignentis aequale quod genitum est. De Trin. 9, 11, 16 PL 42, 970. Le verbe mental dans lequel l'âme s'exprime elle-même remplit en effet les deux conditions pour qu'il y ait génération : qu'un être trouve son origine dans un autre, et qu'il en soit l'image.

des connaissances présentes dans la mémoire mais encore non pensées, notre pensée prend forme¹ ». Enfin, « ces deux [connaissances], celle qui engendre et celle qui est engendrée, sont unies par un troisième terme, l'amour, qui n'est rien d'autre que la volonté recherchant ou possédant quelque chose pour en jouir² ». En effet, l'âme ne chercherait pas à se connaître ainsi, si elle ne s'aimait pas, de quelque façon, d'un amour qui dépend de la connaissance contenue dans la mémoire³. L'amour est donc à l'origine de la production du verbe⁴. Mais toute connaissance n'est pas un verbe. « Nous connaissons, en effet, aussi ce que nous haïssons, mais on ne peut pas dire que nous concevons et enfantons ce qui nous déplaît⁵. » Lorsque nous connaissons le mal comme tel, nous le réprouvons et nous approuvons intérieurement cette désapprobation qui nous plaît : il y a, alors, verbe. Autrement dit, ce qui nous déplaît, c'est le mal lui-même, mais la connaissance du mal peut nous plaire, comme cela arrive lorsque nous cherchons à définir les différents vices. Par conséquent, le verbe est une « connaissance aimée, une connaissance unie à l'amour⁶ », une connaissance qui est objet de complaisance pour la volonté qui s'y repose⁷. Or celle-ci n'aime que le bien⁸. Pour qu'il y ait complaisance de la volonté, il faut d'une part que l'objet connu apparaisse comme un bien, comme quelque chose de désirable et d'aimable, d'autre part qu'il y ait dans l'âme quelque chose qui corresponde à l'objet aimé et attire l'âme vers cet objet. En cela, il y a une grande différence entre connaissance et amour. Par la connaissance, nous avons en nous l'image du connu, mais nous ne sommes pas attirés vers lui comme par l'amour : c'est ainsi que l'on peut connaître la justice sans pour autant être déjà juste soi-même,

¹ Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur. De Trin. 14, 7, 10 PL 42, 1044. Traduction BA 16, 371.

² De Trin. 14, 6, 8 PL 42, 1042.

³ Le début du dixième livre du De Trinitate expose longuement comment l'amour, qui ne peut avoir pour objet une chose totalement ignorée, est à l'origine des recherches de la connaissance. De Trin. 10, 1, 1-2, 4 PL 42, 972-975.

⁴ Cet amour peut être celui d'une créature, ce qu'Augustin appelle convoitise, ou celui de Dieu, et c'est la charité : Quod verbum amore concipitur, sive creaturae, sive Creatoris, id est, aut naturae mutabilis, aut incommutabilis veritatis : ergo aut cupiditate, aut caritate. De Trin. 9, 7, 13 PL 42, 967.

⁵ De Trin. 9, 10, 15 PL 42, 968.

⁶ De Trin. 9, 10, 15 PL 42, 968-969.

⁷ Ce qui est permis à la condition que ce soit dans le Seigneur : Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum ; pari autem fruendum, sed in Deo. De Trin. 9, 8, 13 PL 42, 968.

⁸ De Trin. 8, 3, 4 PL 42, 949.

alors qu'il est impossible d'aimer la justice sans être juste¹. Il faut en conclure que l'objet aimé, au moment qu'on l'aime, imprime l'amour dans l'âme, c'est-à-dire comme un poids qui attire l'âme vers l'aimé pour se complaire en lui, de sorte qu'on peut parler d'une « procession » de l'amour à partir de l'objet, d'un « don » de l'aimé dans l'aimant². Dès lors, l'objet existe d'une nouvelle façon : non en lui-même, mais en tant qu'aimé. Tel est l'amour uni au verbe engendré par l'âme. La volonté appartient donc, d'une certaine façon, soit au terme engendrant, soit au terme engendré : nous avons trouvé un amour à l'origine de la production du verbe, nous en retrouvons un à la fin de cette production, d'où il ressort que le rôle de la volonté est, sans se confondre avec eux, d'unir le verbe et l'âme³. Comme l'amour n'a pas d'autre fonction, il s'ensuit qu'il n'est pas engendré⁴. Le troisième terme de la trinité de l'âme est donc « *la volonté, l'amour ou la dilection*, c'est-à-dire le principe qui unit le terme engendrant et le terme engendré et qui est d'une certaine façon commun à l'un et à l'autre⁵ ».

Voilà donc la mémoire, l'intelligence et la volonté qui sont toutes trois

¹ De Trin. 8, 6, 9 PL 42, 955-956. La qualité morale d'une âme dépend, en effet, de l'objet et de l'ardeur de son amour. De Trin. 10, 11, 17 PL 42, 982. Que cela dépende de l'objet, on le voit aisément en pensant que l'âme vertueuse est celle qui aime la vertu, et l'âme vicieuse celle qui aime le vice. Que cela dépende en outre de la force de l'amour, autrement dit que l'amour doive être proportionné à son objet, on le voit par l'exemple suivant : pour être parfait, l'amour que l'âme se porte doit être égal à l'âme elle-même, sinon ou bien il sera inférieur à l'âme et elle péchera en ne s'aimant pas plus que les êtres matériels, ou bien il sera supérieur et elle péchera en se traitant comme Dieu. De Trin. 9, 4, 4 PL 42, 963.

² C'est parce qu'elle est aimable que l'âme est cause de son amour. De Trin. 9, 12, 17 PL 42, 970. Cf. De Trin. 10, 10, 13 PL 42, 980-981. Au sujet de l'amour « poids », voir Conf. 13, 9 CSEL 33, 351.

³ Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor conjungit, sequē cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit. De Trin. 9, 8, 13 PL 42, 968. Cf. De Trin. 13, 20, 26 PL 42, 1036.

⁴ Ubique tamen voluntas non apparet, nisi copulatrix quasi parentis et prolis. Et ideo undecumque procedat, nec parens nec proles dici potest. De Trin. 11, 9, 16 PL 42, 997. D'autre part, bien qu'il provienne du rapprochement âme-verbe, l'amour n'est pas engendré, car l'âme s'exprime totalement dans son verbe, de sorte qu'elle n'a plus rien à exprimer et qu'elle n'a plus qu'à se complaire dans son image. De Trin. 9, 12, 18 PL 42, 971-972. Donc quoiqu'il y ait procession et du verbe et de l'amour, le verbe seul est engendré, car il est seul l'image de l'âme qui l'engendre. Quant à l'amour, son rôle est non de manifester l'âme, mais d'unir l'âme et le verbe : sa procession n'est donc pas une génération. Voir plus haut : p. 186, note 8.

⁵ ... et eam (dico) voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quae istam prolem parentemque conjungit, et quodam modo utrisque communis est. De Trin. 14, 7, 10 PL 42, 1044.

égales à l'âme elle-même et qui ne sont ensemble qu'une seule vie, qu'un seul esprit ¹. Intervenant ensemble dans le même acte d'amour de soi, elles sont les « traits essentiels de l'image de Dieu dans l'âme » ². La mémoire, qui est la source d'où sort le verbe mental, est l'image du Père d'où sort le Verbe éternel ³. La parole intérieure, dans laquelle l'âme s'exprime, est l'image du Verbe ou Dieu dit ⁴. Enfin la volonté, qui appartient à la fois à la mémoire et à l'intelligence et qui les unit réciproquement, est l'image du Saint-Esprit qui est commun au Père et au Fils et procède des deux ⁵. Pourtant, l'âme-image de Dieu n'est qu'un miroir, une énigme de l'adorable Trinité et le dernier livre du De Trinitate montre longuement que la mémoire, l'intelligence et la volonté, appartenant à une seule personne humaine, ne sont qu'un reflet du Père, du Fils et de l'Esprit, trois Personnes qui n'appartiennent pas à Dieu, mais qui sont chacune le Dieu infiniment parfait ⁶.

¹ De Trin. 9, 5, 8 PL 42, 965 ; 10, 11, 18 PL 42, 983. Il importe de remarquer que notre Docteur parle tantôt des trois puissances fondamentales de l'âme, tantôt de leurs actes. La véritable image est constituée par les facultés agissant actuellement. J. MOINGT : La trinité de la sagesse. BA 16, 636. Cf. F. CAYRÉ : Saint Augustin et la vie théologique, Tournai 1959, 147.

² « La vie divine sera particulièrement semblable à l'activité intime de l'âme, qui, se connaissant, pense à soi et s'aime. Cependant, si les opérations sont perfectionnées par la qualité de leur objet, leur nature n'en est pas modifiée ; en définitive, les *traits essentiels* de l'image de Dieu dans l'âme se ramènent aux trois termes suivants : 1. *mens* ou *memoria* ; 2. *notitia* ou *intelligentia* ; 3. *amor* ou *voluntas*. » F. CAYRÉ : La contemplation augustinienne, 2^e éd., Paris 1954, 114 (C'est l'auteur qui souligne). Gedächtnis, Verstand und Wille, die (nach ihm) mit der Seele ein und dieselbe Substanz bilden, ähnlich wie Vater, Sohn und Heiliger Geist ein und dieselbe Gottheit sind. O. PERLER : Weisheit und Liebe, nach Texten aus den Werken des heiligen Augustinus, Olten 1952, 113.

³ De Trin. 15, 21, 40 PL 42, 1088. Die reiche Fruchtbarkeit der memoria, welche sich in der Produktion der Gedanken bekundet, macht es geeignet, ein Bild des Vaters in der göttlichen Trinität zu sein. Wie der Vater das Prinzip des ihm gleichen Sohnes ist, so ist das Gedächtnis der Grund und die Quelle jeder denkend erfaßten Erkenntnis. Das Gedächtnis hat ein in ihm ruhendes Wissen und ist so mit der Fähigkeit ausgestattet, das geistige Wort zu bilden, wie der Vater aus der Fülle seines Wesens seinen Sohn zeugt. M. SCHMAUS : Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 330.

⁴ De Trin. 15, 10, 19 PL 42, 1071.

⁵ De Trin. 15, 21, 41 PL 42, 1089. Les trois choses sont résumées un peu plus loin : 15, 23, 43 PL 42, 1090. Il est intéressant de noter que quelques années plus tôt, en 410-412, dans un sermon où il montre que par la mémoire, l'intelligence et la volonté, intervenant ensemble dans l'acte humain, l'âme est l'image du Dieu Trinité, saint Augustin ne sait pas encore de qui la mémoire est l'image, de qui l'intelligence et de qui la volonté : non possum dicere, non possum explicare. Sermon. 52, 9, 22 PL 38, 363-364.

⁶ Cf. De Trin. 15, 7, 11-13 PL 42, 1065-1067 ; 15, 13, 22-16, 26 PL 42, 1075-1079 ;

Nous avons, ainsi, résumé la conception augustinienne de la conscience de soi, d'où il apparaît clairement que l'âme est image de Dieu « avant qu'elle ne soit participante de Dieu ¹ ». L'âme est donc naturellement à l'image de Dieu, de sorte qu'il lui est impossible de ne pas l'être ². Mais attention ! Image désigne une relation entre ceci et cela dont ceci est précisément l'image ³. C'est ainsi que l'âme est image de Dieu, parce qu'elle est orientée vers Dieu ⁴. En effet, l'âme ne se connaît vraiment qu'en se sachant l'œuvre du Dieu Créateur et son amour ne sera parfait qu'à la condition que ce soit « dans le Seigneur ⁵ ». Par conséquent, « la trinité de l'âme est image de Dieu non parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime, mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer Celui par qui elle a été créée ⁶ ». L'image de Dieu doit être, en effet, recherchée « en ce que notre âme a de meilleur ⁷ », puisque l'image est l'expression directe du modèle ⁸. Or la partie supérieure de notre âme – autrement dit, la partie raisonnable ⁹ – est ce par quoi l'âme connaît Dieu ou peut le connaître ¹⁰. Parce que nous avons une faculté spirituelle de connaissance, il nous est possible de connaître non seulement les êtres inférieurs, mais encore Dieu lui-même. Parce que nous avons une puissance spirituelle d'amour, il nous est possible d'aimer le Souverain Bien. Par conséquent, l'image de Dieu se trouve en ce qui permet à l'âme de participer à Dieu lui-même ¹¹ et c'est bien là ce que nous avons de meilleur.

15, 22, 42-23, 43 PL 42, 1089-1091. Voir aussi Epist. 169, 2, 6 CSEL 44, 615-616 où il est question d'une similitudo dissimilis !

¹ De Trin. 14, 8, 11 PL 42, 1044.

² Voir plus haut : p. 183, notes 2 et 3.

³ C'est ce qu'Augustin notait déjà en 393 : *Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur*. De Gen. ad litt. lib. imperf. 16 CSEL 28 I, 498.

⁴ C. BOYER : L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne. Gregorianum 1946, 338.

⁵ Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te. De Trin. 9, 8, 13 PL 42, 968. L'âme ne peut, d'ailleurs, s'aimer qu'en aimant Dieu, le Bien supérieur dont elle peut jouir. De Trin. 14, 14, 18 PL 42, 1050.

⁶ De Trin. 14, 12, 15 PL 42, 1048. Voir le texte latin plus bas : p. 191, note 1.

⁷ quo etiam natura nostra nihil habet melius. De Trin. 14, 8, 11 PL 42, 1044.

⁸ De Trin. 11, 5, 8 PL 42, 991. Voir plus haut : p. 185, notes 1 et 2.

⁹ De Trin. 14, 4, 6 PL 42, 1040. Voir le texte latin plus haut : p. 183, note 2.

¹⁰ ... ubi principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse. De Trin. 14, 8, 11 PL 42, 1044.

¹¹ *Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest ; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago ejus est, non potest*. De Trin. 14, 8, 11 PL 42, 1044. L'image de Dieu se trouve donc au point de rencontre du naturel et du surnaturel. Il s'agit de bien comprendre la capacité de participer à Dieu, la possibilité de le connaître et de l'aimer. Remarquons d'abord que la

Il est évident, dès lors, que la perfection sera la connaissance de fait et l'amour réel de Dieu. Nous entrons ici dans l'ordre surnaturel qui intéresse directement le présent travail, puisque c'est l'ordre auquel appartiennent les missions invisibles. « La trinité de l'âme est image de Dieu non parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime, mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer Celui par qui elle a été créée. Ce faisant, elle devient sage. Faute de quoi, même si elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime, elle est insensée. Qu'elle se souvienne donc de son Dieu, à l'image de qui elle a été faite, qu'elle le comprenne et qu'elle l'aime. En un mot, qu'elle honore le Dieu incréé qui l'a faite capable de lui et dont elle peut participer ; c'est pour cela qu'il est écrit : „Voici que le culte de Dieu est sagesse“. Et c'est non par sa propre lumière, mais par participation à cette lumière suprême qu'elle sera sage, et qu'elle régnera bienheureuse là où elle sera éternelle ¹. »

Si, à la lumière de la théologie actuelle, on considère l'irréductibilité du domaine surnaturel à l'ordre naturel, on dira que saint Augustin parle d'une nouvelle image de Dieu, image surnaturelle, qui est la plus haute analogie créée de la Sainte Trinité ². Si l'on est surtout attentif au fait qu'entre les deux plans il n'y a pas solution de continuité ³, on

connaissance et l'amour dont il est question sont d'ordre surnaturel, puisqu'ils vont de pair avec la participation de Dieu. Or saint Augustin ne dit jamais que l'âme peut *par ses propres forces* atteindre à la connaissance et à l'amour surnaturels de Dieu. Cela serait contraire à toute sa doctrine sur la grâce, et nous verrons dans un instant qu'il affirme l'absolue nécessité de l'intervention divine prévenante pour nous donner cette connaissance et cet amour. Par conséquent, en parlant de la possibilité de participer à Dieu, de le connaître et de l'aimer, l'évêque d'Hippone désigne ce que les théologiens postérieurs appelleront « puissance obédientielle ». Dire que l'âme « peut » connaître et aimer surnaturellement Dieu, cela signifie, selon notre Docteur lui-même, que la connaissance et l'amour surnaturels ne sont pas choses impossibles pour une âme nécessairement douée d'intelligence et de volonté.

¹ Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se : sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. . . Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est, eumque intelligat atque diligit. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest ; propter quod scriptum est : « Ecce Dei cultus est sapientia » (Job 28, 28) : et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. De Trin. 14, 12, 15 PL 42, 1048.

² C'est le cas, notamment, du Père Cayré qui parle toujours de deux images de Dieu. Cf. par exemple : Les sources de l'amour divin, Paris 1933, 71. La contemplation augustinienne, 2^e éd., Paris 1954, 113 sq. Saint Augustin et la vie théologique, Tournai 1959, 148.

³ Car bien qu'appartenant à un autre ordre, la grâce ne détruit pas la nature,

dira que, sans confondre ces plans, l'évêque d'Hippone parle d'une seule image de Dieu, image qui appartient d'abord à l'ordre naturel, mais qui ne trouve de fait sa perfection ultime que dans l'ordre surnaturel : il sera question, alors, non d'image surnaturelle, mais d'image surnaturalisée¹. Les deux positions sont soutenables. La seconde paraît toutefois plus conforme à la pensée du grand Docteur de l'Eglise, qui considère l'homme surtout de façon concrète, tel qu'il est sorti des mains du Créateur, recevant, « d'un même trait, et la vie humaine complète et la vie divine participée² ». La différence entre les deux positions se manifeste notamment lorsqu'il est question du péché. Comme celui-ci supprime en nous la grâce et la charité, il faudra, selon la première explication, parler de la perte de l'image surnaturelle de Dieu. En adoptant la seconde explication, on dira que le péché supprime la perfection de l'image, mais non l'image elle-même, qui demeure sans beauté : c'est précisément ce que soutient le *De Trinitate*³.

Il y a donc image surnaturalisée – ou, si l'on préfère, image surnaturelle – lorsque l'âme se souvient de Dieu, le comprend et l'aime⁴. Au lieu d'avoir l'âme elle-même pour objet, la mémoire, l'intelligence

mais l'élève et la *prolonge*, ce qui est rendu possible par le fait que les deux domaines dépendent du même Créateur. Parlant de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, le Père Cayré note que « le vrai mérite de ces cadres est d'être directement adaptés à une activité divine promise et attendue, pour élever l'homme à cette vie céleste participée ». F. CAYRÉ : *Saint Augustin et la vie théologique*, Tournai 1959, 147.

¹ Die Übernatürlichkeit gehört nur zur Vollkommenheit, nicht zum Wesen des Bildes. M. SCHMAUS : *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 297. Telle est aussi la pensée de : C. BOYER : *L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne*. Gregorianum 1946, 348. H. SOMERS : *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne* Augustinus Magister 1, Paris 1954, 462. P. AGAËSSE : *L'image inamissible*. BA 16, 632.

² F. CAYRÉ : *Saint Augustin et la vie théologique*, Tournai 1959, 189. « De quelque sujet qu'il parle, spéculatif ou pratique, (saint Augustin) ne perd jamais de vue le caractère complexe de cet être si chétif et si grand qu'est l'homme, image de Dieu, reflet de l'infini et appelé à une vie immortelle au sein de la Divinité. Si toute notre raison d'être est là, estime-t-il à bon droit, tout notre effort doit tendre, en quelque domaine que ce soit, à acquérir pleine conscience de notre dignité et remplir les obligations qui en découlent. Ce point de vue complexe appelle une méthode bien spéciale. *Au lieu d'insister ici sur l'analyse et les distinctions comme dans saint Thomas, on unit, on groupe, on rapproche. On prend l'homme concret, avec tout l'ensemble des relations que suppose sa condition de créature appelée à une fin surnaturelle.* » F. CAYRÉ : *Les sources de l'amour divin*, Paris 1933, 23 (C'est nous qui soulignons).

³ Voir plus haut : p. 183, note 2 ; et plus bas : p. 194, notes 2 et 4.

⁴ Rappelons encore une fois qu'il s'agit bien de connaissance et d'amour surnaturels, puisque l'âme qui accomplit ces actes possède Dieu par participation, ce qui ne serait pas le cas autrement. De Trin. 14, 12, 15 PL 42, 1048.

et la volonté portent sur Dieu : *memoria Dei*, *intelligentia Dei*, *amor Dei* remplacent *memoria sui*, *intelligentia sui*, *amor sui*¹. Présenté actuellement par la foi, plus tard par la vision², l'objet connu qui imprime dans l'âme sa ressemblance, c'est Dieu lui-même³ : la mission du connu dans le connaissant est alors une mission divine. C'est aussi Dieu lui-même qui donne à l'âme l'amour qui l'attire à Lui⁴ : le don ou la mission de l'aimé dans l'aimant est une autre mission divine. *L'image de Dieu décrite ici* – qui n'est autre que la trinité de l'âme non plus dans l'acte d'amour de soi, mais dans l'acte de charité⁵ – *est ainsi le résultat de missions divines*. Elle se trouve au sommet de l'âme, là où s'accomplit la rencontre de la créature avec l'éternelle Vérité et l'admirable Bonté. Cette image suppose donc une âme élevée à l'ordre surnaturel par la grâce, et qui bénéficie de l'inhabitation de la Sainte Trinité⁶.

Dans la formation de cette image, l'initiative appartient, par conséquent, à Dieu seul⁷, comme cela apparaît notamment dans la question de l'image ravagée par le péché et restaurée par la grâce. Pour saint Augustin, l'homme a été créé dans l'ordre surnaturel⁸. Il a donc reçu

¹ « Ici encore, il distingue trois séries de termes : la mémoire (*memoria*) est la possession des vérités révélées (*fides*) à un degré suffisant pour soutenir les autres termes ; la pensée chrétienne (*cogitatio*) jusqu'à une certaine connaissance supérieure de Dieu (*intelligentia Dei*) ; enfin l'amour véritable de Dieu (*amor Dei* ou *caritas*). » F. CAYRÉ : Saint Augustin et la vie théologique, Tournai 1959, 148.

² De Trin. 14, 17, 23 PL 42, 1054-1055.

³ Habet ergo animus nonnullam speciei notae similitudinem, sive cum ea placet, sive cum ejus privatio displicet. Quocirca in quantum Deum novimus, similes sumus: sed non ad aequalitatem similes, quia nec tantum eum novimus, quantum ipse se. De Trin. 9, 11, 16 PL 42, 969. C'est d'ailleurs la pensée de saint Paul lui-même : « Vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres, et revêtu l'homme nouveau qui se renouvelle dans la connaissance à l'image de Celui qui l'a créé. » Col. 3, 9-10 cité par De Trin. 12, 7, 12 PL 42, 1004 ; 14, 16, 22 PL 42, 1053. Cf. aussi De Trin. 15, 3, 5 PL 42, 1061.

⁴ Non enim habet homo unde Deum diligat, nisi ex Deo. Propter quod paulo post dicit : « Nos diligamus eum, quia ipse prior dilexit nos » (1 Jo. 4, 19). De Trin. 15, 17, 31 PL 42, 1082.

⁵ « Cette image parfaite n'est autre que l'acte surnaturel d'amour de Dieu. » F. CAYRÉ : Les sources de l'amour divin, Paris 1933, 120.

⁶ « Pour être surnaturels, ces actes de connaissance et d'amour supposent une âme unie à Dieu par le fond de son être, une âme en qui Dieu soit présent, non seulement d'une présence commune, mais de cette habitation par laquelle l'homme participe à la vie divine. » F. CAYRÉ : Les sources de l'amour divin, Paris 1933, 124.

⁷ ce qui ne signifie pas, bien sûr, que par la suite il n'y ait pas la coopération de la créature.

⁸ Justitiam quippe dare sibi non potest quam perditam non habet. Hanc enim, cum homo conderetur, accepit ; et peccando utique perdidit. De Trin. 14, 15, 21 PL 42, 1052.

l'image dans sa perfection surnaturelle en même temps que son être et sa vie¹. Le péché, qui fait perdre la justice originelle, ravage l'image dont la perfection surnaturelle est détruite, mais il ne supprime pas complètement l'image de Dieu dans l'âme « ainsi constituée qu'elle ne cesse jamais de se souvenir d'elle, jamais de se comprendre, jamais de s'aimer² ». Certes, l'homme pécheur, qui se connaît mal et s'aime mal, peut tomber bien bas, en venir à ressembler aux animaux, et à porter l'image de la bête³. Pourtant, même dans de si grands maux, l'âme n'a pas perdu la mémoire, l'intelligence et l'amour d'elle-même⁴. Elle reste donc capable de se souvenir à nouveau de Dieu⁵, et par suite, de le comprendre et de l'aimer⁶.

Lors de la justification du pécheur, l'image « commence à être reformée par Celui qui l'a formée, car elle ne peut se reformer elle-même, alors qu'elle pouvait se déformer elle-même⁷ ». Ce renouvellement ne se fait pas en un instant, au moment de la conversion, mais c'est le résultat des progrès quotidiens tout au long de la vie chrétienne⁸. Cela ne se réalise pas sans interventions divines, puisque le Verbe et le Saint-Esprit sont envoyés à celui qui avance dans la connaissance et l'amour de Dieu⁹. En effet, à mesure que grandit la connaissance, l'objet connu est davantage présent dans le connaissant, tandis que l'amour ne peut croître que parce que grandit le don de l'aimé à celui qui aime. Comme l'Objet de cette connaissance et de cet amour est infini, puisque c'est Dieu lui-même, le renouvellement de l'image est susceptible d'un progrès sans fin, d'un progrès qui ne s'arrête qu'à l'entrée dans la gloire : « Alors, en cette image sera parfaite la ressemblance à Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu¹⁰. »

* * *

¹ A propos de Gen. 1, 26-27, le Père Cayré écrit : « Le saint l'entend bien de l'acte initial qui donna à l'humanité, d'un même trait, et la vie humaine complète et la vie divine participée, avant de l'entendre spécialement un jour de cette participation réalisée à un degré éminent, sous l'action du Saint-Esprit, dans le chrétien renouvelé par la grâce. » F. CAYRÉ : *Saint Augustin et la vie théologale*, Tournai 1959, 189.

² De Trin. 14, 14, 18 PL 42, 1049.

³ De Trin. 12, 11, 16 PL 42, 1006-1007.

⁴ De Trin. 14, 14, 19 PL 42, 1050.

⁵ De Trin. 14, 15, 21 PL 42, 1052.

⁶ Nous voyons par là que l'homme pécheur n'est jamais totalement corrompu. « Même déchue, l'âme garde sa capacité naturelle ; elle demeure une image imparfaite, mais réelle de la Divinité. » F. CAYRÉ : *Les sources de l'amour divin*, Paris 1933, 67. Au sujet de cette capacité naturelle, voir plus haut : p. 190, note 11.

⁷ ... ut incipiat illa imago ab illo reformari, a quo formata est. Non enim reformare se ipsam potest, sicut potuit deformare. De Trin. 14, 16, 22 PL 42, 1053. Cf. Serm. 43, 3, 4 PL 38, 255.

⁸ De Trin. 14, 17, 23 PL 42, 1054. Cf. De Trin. 15, 28, 51 PL 42, 1098.

⁹ Voir plus haut : p. 159, note 3 ; p. 173, note 1.

L'image de Dieu, telle que nous l'a fait découvrir le De Trinitate, située au sommet de l'âme, au point de rencontre du fini et de l'Infini, n'est donc rien d'autre que la perfection chrétienne qui comporte non seulement une ressemblance toujours plus grande de l'homme avec son Dieu, mais encore le don des trois Personnes divines à leur créature et leur inhabitation dans l'âme humaine. Par conséquent, il ne s'agit pas d'un aspect secondaire du christianisme, d'un charisme offert à quelques privilégiés. Produite initialement par la charité qui justifie le pécheur quel qu'il soit, elle se développe dans la contemplation surnaturelle et mystique d'amour pour atteindre sa perfection dans la charité parfaite qui béatifie. La vie chrétienne vise donc à la formation et au développement de cette image où l'homme honore Dieu et lui rend le culte qui lui est dû¹. Aussi l'image de Dieu dans sa perfection surnaturelle est-elle vraiment une sagesse² qu'Augustin lui-même appelle « sagesse contemplative³ ».

Les derniers livres du De Trinitate ont donc opéré la synthèse entre la doctrine de l'image trinitaire et celle des missions divines invisibles. Nous avons vu que la doctrine augustinienne de l'image de Dieu s'est élaborée au cours de deux périodes⁴. Chez le jeune Augustin, il y avait

¹⁰ De Trin. 14, 17, 23 PL 42, 1055. Traduction BA 16, 411. Cf. De Trin. 14, 18, 24 PL 42, 1055 ; 14, 19, 25 PL 42, 1056 ; 15, 11, 21 PL 42, 1073. « Le terme auquel (l'image) aspire et qui seul la contente est l'intuition de Dieu, c'est-à-dire la vision immédiate, face à face, de l'essence divine. Alors, se trouvant remplie de la même connaissance et du même amour qui font l'éternelle béatitude de la Divinité, sa ressemblance avec Dieu sera parfaite. » C. BOYER : L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne. Gregorianum 1946, 348.

¹ C'est pourquoi notre Docteur la rattache à la piété, par laquelle l'âme adhère à Dieu. Cf. De Trin. 14, 1, 1 PL 42, 1036. « La vraie sagesse, de fait, pour saint Augustin, est la piété. Il l'envisage alors moins comme une vertu intellectuelle, synthèse des hauts principes de la vie humaine, que comme acte de religion réalisant ces principes dans le service de Dieu. Cette attitude priante caractérise l'augustinisme, non pas tant la prière vocale ou rituelle qu'un pieux entretien avec Dieu, présent en l'âme par la grâce. » F. CAYRÉ : Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin. Année théologique augustinienne 1953, 349.

² De Trin. 14, 12, 15 PL 42, 1048. Voir le texte latin plus haut : p. 191, note 1.

³ De Trin. 14, 19, 26 PL 42, 1056. « La synthèse vivante de ces trois termes en la cime de l'esprit, chez le croyant docile à la grâce, prend le nom de sagesse, chez saint Augustin : c'est la sagesse surnaturelle en sa forme religieuse éminente. Offerte à *tous les croyants*, elle est réalisée en *toutes les âmes dociles à la grâce*, dans la mesure des dons de Dieu sans doute, mais aussi des réponses que chacun leur fait, par une vraie piété théologale. » F. CAYRÉ : Saint Augustin et la vie théologale, Tournai 1959, 148 (C'est nous qui soulignons).

⁴ Voir plus haut : p. 180, note 3 ; p. 181, note 5.

comme deux courants parallèles : d'un côté, l'image est dans la nature de l'homme, et d'un autre côté, le péché fait perdre l'image ¹. Les analogies trinitaires concernent alors la nature humaine, tandis que les rapports de l'image avec l'ordre surnaturel sont pris essentiellement sous l'aspect moral : l'homme doit ressembler à Dieu par son activité morale ². Le manque de synthèse entre ces divers éléments apparaît notamment dans les Confessions. Cet ouvrage propose de voir l'image de Dieu dans la trinité : être, connaître, vouloir ³. Cette triade est une analogie de Celui qui, sans aucun changement, est, sait et veut ⁴. Est-ce là l'image du Dieu-Trinité ou cela vaut-il de chaque Personne divine ? L'auteur des Confessions ne peut le dire. Quoi qu'il en soit, il est question ici de la nature humaine et de son Créateur et l'analogie est d'ordre naturel ⁵. Certes, le célèbre ouvrage parle de la connaissance et de l'amour surnaturels de Dieu ⁶, mais sans les rapprocher de l'image trinitaire. Il mentionne, en outre, une autre ressemblance avec Dieu : il s'agit de reconnaître sa volonté afin de la suivre ⁷. Mais pour cela, l'homme a besoin d'être renouvelé spirituellement et de connaître la vérité divine ⁸. Par conséquent cette ressemblance dans le comportement moral est d'ordre surnaturel.

Le *De Genesi ad litteram* place l'image dans l'intelligence en invoquant deux textes de saint Paul : « Renouvelez-vous en votre intelligence rendue spirituelle » et « Revêtez l'homme nouveau qui se renouvelle dans la connaissance de Dieu à l'image de Celui qui l'a créé ⁹ ». Ce recours à l'Écriture ne signifie pas que l'image de Dieu se situe uniquement sur le plan surnaturel ; au contraire, il s'agit d'abord de montrer que l'image est en ce par quoi l'homme dépasse les animaux ¹⁰.

¹ Voir plus haut : p. 181, note 4.

² C'est ainsi qu'en aimant même ses ennemis, l'homme ressemble à Dieu qui fait luire le soleil sur tous les hommes. *Contra Adim.* 5 CSEL 25 I, 125. L'image est restaurée par conformité à la vie du Christ qui s'est incarné et qui est venu vers l'image pour la reformer. In ps. 32, 3, 16 CC 38, 266. Cf. In ps. 92, 1 CC 39, 1291.

³ *Dico autem haec tria : esse, nosse, velle. Sum enim, et scio et volo : sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. Conf.* 13, 11 CSEL 33, 353.

⁴ ... est incommutabiliter et scit incommutabiliter et vult incommutabiliter. *Conf.* 13, 11 CSEL 33, 353. Cf. *Conf.* 13, 16 CSEL 33, 359.

⁵ F. CAYRÉ : *Les sources de l'amour divin*, Paris 1933, 121.

⁶ Cf. en particulier *Conf.* 13, 7-9 CSEL 33, 349-352 ; 13, 15 CSEL 33, 357-359 ; 13, 31 CSEL 33, 382-383.

⁷ *Conf.* 13, 22 CSEL 33, 370.

⁸ *Conf.* 13, 22 CSEL 33, 370-371 où l'auteur cite Col. 3, 10. Au sujet de ce texte, voir plus loin : p. 197, note 1.

⁹ Eph. 4, 23 et Col. 3, 10 cités par *De Gen. ad litt.* 3, 20 CSEL 28 I, 86-87.

Pourtant, la pensée d'Augustin en 405 ne se limite pas à cette affirmation. L'évêque d'Hippone entrevoit que la connaissance qui intervient dans l'image n'est pas n'importe quelle connaissance en général, mais qu'elle a Dieu pour objet : avant d'être rendue vieille par le péché, l'image comportait cette connaissance, et c'est en celle-ci qu'elle est renouvelée par la grâce¹. Certes, cette vue n'est pas intégrée dans un exposé trinitaire de l'image. Il faut cependant reconnaître que si l'image touche le plan surnaturel, ce n'est plus simplement en vertu d'une ressemblance avec Dieu dans le domaine de l'action morale extérieure².

Cette idée va faire son chemin, comme en témoigne une lettre de 408. Il n'y est pas question de l'image trinitaire. Par contre, nous trouvons l'affirmation très nette que l'image a Dieu lui-même pour objet, tandis qu'il n'y a pas un mot sur le comportement humain semblable à celui de Dieu : « Plus nous avançons dans sa connaissance et dans son amour, plus nous lui ressemblons³. » Il n'est pas encore explicitement question

¹⁰ Voir plus haut : p. 181, note 6. La même explication vaut pour In ps. 48, 2, 11 CC 38, 574.

¹ De Gen. ad litt. 3, 20 CSEL 28 I, 87. Cf. De Gen. ad litt. 6, 28 CSEL 28 I, 199. Voir plus haut : p. 181, note 6. Saint Augustin n'a, certes, pas attendu 405 pour citer Col. 3, 10. Au contraire, la plupart du temps où il est question du renouvellement de l'image, il mentionne ce texte. Voir plus haut : p. 181, note 3. Cela ne signifie cependant nullement qu'il ait alors en vue une image trinitaire dont un élément serait la connaissance de Dieu : il s'agit encore simplement de la restauration de l'image par rapport à sa perte et le texte de saint Paul est cité sans commentaire. Le Contra Adimantum (393-396) est instructif à ce sujet : l'homme est à l'image de Dieu non selon la vétusté du péché, mais en vertu d'une disposition spirituelle. Il est alors question de la perte et du renouvellement de l'image, avec citation de Col. 3, 10. Ensuite seulement, Augustin dit ce que signifie être à l'image de Dieu : ressembler à Dieu en aimant tous les hommes, même les ennemis. Voir plus haut : p. 196, note 2.

² Cela ne signifie pas que désormais saint Augustin va laisser tomber le côté de perfection morale dans l'image de Dieu. Ainsi en 412, il reprend la pensée du Contra Adimantum sur l'amour des ennemis, terminant par cette réflexion : *Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum*. In ps. 99, 5 CC 39, 1396. Même pensée deux ans plus tard. In ps. 70, 2, 6 CC 39, 964. D'autre part, en 418, l'évêque d'Hippone écrit que par son genre de vie l'homme ressemble à Dieu ou au diable. De civ. Dei 14, 4 CSEL 40 II, 7.

³ *Quis autem dementissimus dixerit corpore nos vel esse vel futuros esse similes Deo ? In interiore igitur homine ista similitudo est, « qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem ejus qui creavit eum »* (Col. 3, 10). *Et tanto efficimur similiores illi, quanto magis in ejus cognitione et caritate proficimus, quia « etsi exterior homo noster corrumpitur, sed interior renovatur de die in diem »* (2 Cor. 4, 16) ita sane, ut in hac vita quantuscumque proventus sit, longe absit ab illa perfectione similitudinis, quae idonea erit ad videndum Deum, sicut dicit Apostolus, « facie ad faciem » (1 Cor. 13, 12). Epist. 92, 3 CSEL 34 II, 439. Ce passage est donc d'abord le développement naturel de la pensée de saint Paul : si nous sommes à l'image de Dieu

du rapport entre les missions divines invisibles et l'image de Dieu. Mais comment ne pas être frappé par le parallélisme des deux doctrines : les missions se réalisent lorsque nous progressons dans la connaissance et l'amour de Dieu, et ce progrès comporte une plus grande ressemblance de la créature avec son Dieu. N'oublions pas, en effet, qu'en 408 saint Augustin travaillait déjà depuis plusieurs années au *De Trinitate* et qu'il avait déjà grandement recherché ce que sont les missions invisibles. Dès lors, il est préparé pour entreprendre l'étude définitive de l'image dans les derniers livres de son grand traité, qui vont aussi parfaire sa connaissance des missions par voie d'amour¹.

En conclusion, il faut reconnaître qu'avant les derniers livres du *De Trinitate*, nous trouvons deux courants qui se développent plus ou moins chacun pour leur compte : d'une part, nous voyons la formation de la doctrine de l'image, ses rapports avec le naturel et le surnaturel, sa conception trinitaire ; d'autre part, il y a l'élaboration de la doctrine des missions divines invisibles, telle que nous l'avons étudiée au début de ce chapitre. Seule la fin du *De Trinitate* opère réellement la synthèse des deux doctrines en les parachevant toutes deux.

par la connaissance que nous avons de Dieu, il faut bien dire que la connaissance progressant, la ressemblance de l'image grandit aussi. Comment ?

¹ Voir plus haut : p. 170, note 1. Il est intéressant de noter que le parallélisme des deux doctrines apparaît désormais jusque dans des considérations d'importance secondaire. C'est ainsi, par exemple, que la possession de l'image de Dieu est le propre des membres de la Cité de Dieu comme c'est le cas du don de l'Esprit. In ps. 72, 26 CC 39, 1000 ; 147, 7 CC 40, 2144. De civ. Dei 14, 4 CSEL 40 II, 8. Voir plus haut : p. 164, note 3. De même une nouvelle création résulte soit du renouvellement de l'image, soit de la venue invisible de l'Esprit. Serm. 125, 4 PL 38, 692. Voir plus haut : p. 164, note 1.

CHAPITRE VII

L'originalité de saint Augustin

Au terme de notre étude, il nous reste à mesurer le chemin parcouru en un siècle, depuis le moment où les premiers Ariens invoquaient les théophanies et les missions divines à l'appui de leur hérésie. Nous savons désormais que parmi tous les auteurs qui ont traité ces sujets, saint Augustin occupe le tout premier rang, place qui lui revient soit à cause de l'importance de ses recherches, soit parce qu'il a définitivement tranché l'essentiel des questions soulevées par les théophanies et les missions divines. La comparaison des écrits de l'évêque d'Hippone avec ceux de ses prédécesseurs¹ nous permettra, cependant, de mieux saisir en quoi le Docteur africain suit les traces de ses devanciers, et en quoi son génie a fait progresser la théologie catholique².

1. Les théophanies de l'Ancien Testament

Face à l'argumentation arienne réservant l'invisibilité absolue au Père et proclamant le Fils visible par nature, les orthodoxes ont toujours soutenu que le Verbe est aussi invisible que le Père. Cette affirmation

¹ *Dans ce chapitre, nous ne donnerons que les références de première importance. Pour le détail, le lecteur voudra bien consulter ce que nous avons dit de tel ou tel auteur dans la première partie de ce travail.*

² Intentionnellement, nous avons évité de prononcer ici le mot de source. Certes, il s'agit bien de voir notamment quelles sont les principales sources utilisées par saint Augustin au sujet des théophanies et missions divines. L'étude des sources d'un écrivain est cependant chose fort délicate, et nous ne pouvons oublier le conseil de prudence d'un grand spécialiste de cette science : Die Feststellung, daß bei zwei Autoren dieselben oder sehr nahe verwandte Gedankengänge vorliegen, gibt noch lange nicht das Recht, ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden zu behaupten. B. ALTANER : Augustinus und Epiphanius von Salamis, Eine quellenkritische Studie. Mélanges Joseph de Ghellinck 1, 1951, 275. C'est pourqu岸, sauf en quelques cas où il est bien évident que nous avons une source de l'évêque d'Hippone, plutôt que de dire en quoi saint Augustin dépend de tel auteur, nous montrerons en quoi il est original par rapport à cet auteur.

est exigée par le dogme de Nicée. Où commence la diversité, c'est dans l'explication de cette égalité. Selon l'exégèse courante au début du IV^e siècle, les Orientaux, Hilaire et Phoebadius acceptent de dire que le Père est le Dieu invisible que personne n'a jamais vu¹. Pour éviter alors la conclusion hâtive des Ariens, ces auteurs recourent à la doctrine de l'image : puisque le Fils est l'Image du Dieu invisible², il ne peut être, lui aussi, qu'invisible. En effet, le Fils est l'Image parfaite du Père, étant donné que celui qui le voit voit le Père³. Par conséquent, si cette Image était visible en elle-même, il s'ensuivrait que le Père lui-même serait visible⁴ !

Avec Eusèbe de Verceil apparaît une nouvelle explication de l'invisibilité divine. Le Dieu que personne n'a jamais vu, c'est le Dieu Unique, le seul vrai Dieu qui est Trinité. L'invisibilité n'est plus considérée comme un attribut personnel du Père : c'est une propriété de la nature divine, qui appartient donc également aux trois Personnes. Plus de place, dans cette perspective, pour les allégations ariennes ! Dès lors, cette théologie va prédominer chez les Occidentaux ; on la trouve chez Filastrius de Brescia et chez l'auteur inconnu du onzième livre d'un *De Trinitate* mis sous le nom de Vigile de Thapse.

Saint Ambroise connaît les deux interprétations du « *Deum nemo vidit unquam* ». Pourtant, il est indiscutable qu'il préfère personnellement la seconde, puisqu'il cite le texte de saint Jean comme preuve de l'invisibilité du Verbe.

Saint Augustin n'admet que la seconde explication, mais on ne peut pas dire qu'il innove en soutenant que l'invisibilité est à entendre de Dieu dans son Unité, indépendamment de toute considération de Personnes.

* * *

Mais alors, comment se réalise une théophanie ? Car il est indiscutable que Dieu est apparu à certains personnages de l'Ancien Testament ! Si elle n'intéresse guère un saint Athanase, avant tout préoccupé de la défense de la foi de Nicée, cette question ne pouvait échapper aux théologiens orthodoxes qui insistent de plus en plus sur le rôle des créatures dans les interventions divines. Selon saint Hilaire et Eusèbe

¹ Cf. Jo. 1, 18.

² Cf. Col. 1, 15.

³ Cf. Jo. 14, 9.

⁴ Bien qu'il fasse figure de solitaire au IV^e siècle par son recours à la philosophie, Marius Victorinus peut se rattacher à ce premier groupe. En vertu de sa perspective plotinienne des rapports du Père et du Fils, il admet que l'invisibilité est d'abord le fait du Père. Quant au Fils, s'il est invisible, c'est parce que sinon il ne pourrait pas être l'égal du Père.

de Verceil, Dieu s'est manifesté grâce à des apparences d'emprunt : c'est ainsi qu'il est apparu sous la forme d'un ange, comme un homme, ou comme du feu. Si Moïse a véritablement vu Dieu lui-même, il s'agit, pour saint Basile, d'un cas absolument unique¹, d'où il est facile de conclure que dans les autres théophanies on n'a vu Dieu qu'à travers des symboles créés. Mais Moïse a-t-il vraiment vu Dieu ? Ce n'est pas le cas pour le pseudo-Vigile de Thapse : à Moïse qui demandait à Dieu d'apparaître sans voile, il fut répondu que cette vision est impossible à un homme durant sa vie mortelle. Avec beaucoup d'à-propos, Phoebadius utilise cette réponse² contre les Ariens, concluant de là à la nécessité absolue de l'intervention d'éléments créés dans toute théophanie sans exception. Dès lors, l'emploi d'instruments créés dans toute manifestation divine est communément admis : cela va de soi pour Grégoire d'Elvire et saint Ambroise, et saint Augustin lui-même est catégorique à ce sujet dès ses premières œuvres de jeunesse.

Une difficulté vient de l'emploi du titre d'Ange dans certaines théophanies : n'est-ce pas la preuve que Celui qui se manifeste ainsi apparaît directement ? Cette question est envisagée par saint Hilaire. Le Verbe – car c'est de lui qu'il s'agit alors – reçoit le titre d'Ange non en raison de sa nature, indiquée par le nom de Dieu, mais parce qu'il fait, auprès de nous, office de messager : on ne peut donc nullement conclure à l'absence d'élément créé dans une théophanie de cette sorte et soutenir qu'en lui-même le Verbe est réellement un ange. L'explication d'Hilaire est décisive, et elle est reprise sans autre par Grégoire d'Elvire et par saint Augustin.

Il faut encore relever l'insistance des auteurs du IV^e siècle à voir dans les théophanies des annonces des mystères à venir. Saint Hilaire y voit le prélude de la manifestation divine plénière de l'Incarnation. Eusèbe de Verceil interprète les principales natures créées intervenant dans les théophanies en fonction du rôle futur du Christ. Grégoire d'Elvire et saint Ambroise sont dans la même ligne, et saint Augustin ne manque pas d'insister longuement sur cela dans le quatrième livre de son *De Trinitate*.

* * *

Le sujet des théophanies, la plupart des auteurs du IV^e siècle disent que c'est le Verbe. On ne peut cependant pas affirmer qu'il y ait géné-

¹ Saint Augustin lui-même envisage ce cas. Voir plus haut : p. 111, note 5.

² A son tour, l'évêque d'Hippone la reprendra souvent.

ralement là pour eux une nécessité théologique¹ : il faut plutôt reconnaître qu'ils suivent tout bonnement l'opinion des Pères des siècles antérieurs. La préoccupation de nos auteurs est de sauvegarder la consubstantialité du Père et du Fils malgré l'attribution de toutes les théophanies au Verbe, et de ne pas donner prise à l'arianisme, en acceptant la plus faible tendance subordinatienne². C'est ainsi que saint Hilaire retourne même l'argumentation arienne en voyant dans les théophanies une preuve de la divinité du Fils et de son égalité avec le Père³.

A mesure que l'on prend mieux conscience des conséquences de cette consubstantialité, à mesure aussi que l'on reconnaît que grâce à l'intervention de symboles créés l'immutabilité et l'invisibilité de Celui qui se manifeste ne sont nullement en cause, apparaît une nouvelle explication. Phoebadius admet la position traditionnelle, et pourtant il ne verrait pas de grands inconvénients à dire que c'est le Père qui est apparu sur le Sinaï et a parlé avec Moïse.

Saint Ambroise est un témoin important de cette évolution. De façon générale, il attribue encore les théophanies à la seconde Personne divine, y voyant, comme saint Hilaire, un argument en faveur de la consubstantialité du Fils avec le Père. Pourtant, lorsqu'en pleine maturité il revient une dernière fois sur cette question, il envisage deux réponses possibles : le sujet des théophanies est soit le Verbe, soit tour à tour n'importe quelle Personne divine. Quelle est alors la pensée intime de l'évêque de Milan ? Selon saint Augustin, le grand évêque admet désormais la seconde solution. Il semble qu'Ambroise n'ose pas rejeter ouvertement la première, celle qui est à ce moment encore traditionnelle et qu'il a lui-même longtemps soutenue, mais il est bien possible qu'il préfère désormais la seconde explication, comme paraît l'indiquer son interprétation de la théophanie de Mambré. Alors que saint Hilaire voit dans cette théophanie une manifestation du Verbe et de deux anges, alors que Grégoire d'Elvire y voit une annonce de la Transfiguration, saint Ambroise l'interprète d'emblée de façon trinitaire⁴. Si, par la suite, il

¹ si ce n'est pour Marius Victorinus, à cause de ses présupposés philosophiques. Voir cependant plus haut ce qui concerne saint Athanase : p. 30, note 1.

² Il s'agit évidemment des auteurs catholiques, c'est-à-dire des partisans de l'ὁμοούσιος de Nicée, car les tenants des diverses tendances ariennes interprètent les théophanies dans un sens subordination, comme cela apparaît notamment dans la première formule de Sirmium. Voir plus haut : p. 24, notes 1 et 2.

³ Avec la plupart de ses contemporains, Hilaire voit aussi dans l'attribution des théophanies au Verbe une arme contre le sabellianisme.

⁴ cela, à la suite d'Origène. Voir plus haut : p. 87, note 7.

fait marche arrière, il ne renie pas sa première exégèse : au contraire, il y revient même pour finir. Par conséquent, si, à Mambré, ce sont les trois Personnes divines qui se sont manifestées, force est de reconnaître que les théophanies ne sont pas seulement le fait du Verbe.

L'évolution que nous relevons à propos du sujet auquel il faut attribuer les théophanies trouve son aboutissement chez saint Augustin. Prêtre de l'Eglise d'Hippone, celui-ci admet encore que c'est toujours le Verbe qui s'est manifesté dans l'Ancien Testament. Mais, réalisant de mieux en mieux la profonde unité des Personnes divines, il ne tarde pas à modifier sa position et, peu d'années après sa consécration épiscopale, il fixe définitivement sa pensée dans le *De Trinitate* : n'importe quelle Personne divine peut se manifester dans une théophanie, tout comme Dieu dans son Unité. Par conséquent, il est exclu de vouloir à priori trancher la question de l'attribution des théophanies : seule l'étude attentive de l'Écriture permet de résoudre les cas particuliers¹. C'est, évidemment, à ce propos que notre Docteur est le plus original dans toute l'explication des théophanies, beaucoup plus que dans l'exposé de l'invisibilité divine et du rôle des symboles créés. Comme il le dit lui-même, il est arrivé là avant tout par la connaissance toujours plus approfondie de la Bible. Sans crainte de commettre une erreur, nous pouvons aussi penser que l'influence de saint Ambroise à ce sujet ne fut pas négligeable². D'ailleurs, dans sa grande lettre à Paulina, l'évêque d'Hippone invoque lui-même l'autorité de l'évêque de Milan pour la question des théophanies.

Dès lors, le problème des théophanies a reçu sa véritable solution³. L'arianisme ne peut plus y recourir et la foi catholique en l'Unité de la Trinité brille d'un nouvel éclat. « Si les théologiens catholiques ont, dans leur ensemble, adhéré à cette doctrine, ... c'est parce qu'ils ont reconnu la fermeté lumineuse de son enseignement. La consubstantialité

¹ Lorsqu'il connaîtra la pensée de saint Epiphane à ce sujet, saint Augustin aura la satisfaction de voir que son interprétation des théophanies est aussi celle de l'évêque oriental. Remarquons que cette interprétation est encore celle que Didyme l'Aveugle donne dans un ouvrage que saint Augustin n'a pas connu.

² C'est ainsi que l'évêque de Milan est certainement à l'origine de l'interprétation trinitaire de la théophanie de Mambré dans le *De Trinitate* de saint Augustin.

³ « Nous reconnaissons que, jusqu'à saint Augustin, la plupart des Pères ont vu dans les théophanies des apparitions du Fils de Dieu ; mais nous pensons que la critique que saint Augustin a faite de cette exégèse est décisive et les théologiens qui, pour la plupart, l'ont suivi, et, parmi eux, saint Thomas d'Aquin, ne se sont pas égarés. » J. LEBRETON : *Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies. Miscellanea Agostiniana* 2, Rome 1934, 822.

des Personnes divines, et par conséquent les privilèges essentiels de leur commune nature, immuable et invisible, sont ici mis hors de conteste ; ... c'est une construction non pas polémique, mais théologique ; tout son effort tend non à réfuter un adversaire, mais à connaître Dieu ¹. »

2. Les missions visibles

Pas plus que les théophanies, les missions ne s'opposent à la parfaite immutabilité divine. C'est ainsi que dans l'Incarnation, le changement se trouve uniquement du côté de l'humanité prise par le Verbe. Déjà développée par saint Athanase, cette thèse se retrouve chez les principaux auteurs latins ² notamment chez les deux Docteurs occidentaux du IV^e siècle : Hilaire et Ambroise. Par suite, la mission ne sépare pas l'Envoyé de la Personne qui envoie. Cela se voit notamment si l'on rapproche mission et ubiquité. La première question que, dans son *De Trinitate*, saint Augustin se pose à propos des missions, c'est précisément celle-ci : puisqu'il y a mission, il faut se demander d'où et où sont envoyés le Fils et le Saint-Esprit. Cette question, Didyme l'Aveugle la soulève déjà dans son *De Spiritu Sancto* et il y répond comme le fera l'évêque d'Hippone : dans la mission, l'Envoyé n'est pas séparé de Celui qui envoie. En effet, si l'Envoyé allait dans un endroit où il n'était pas auparavant et où il serait seul, il s'ensuivrait que Celui qui envoie se trouverait, lui aussi, circonscrit dans un lieu et que ni l'Un ni l'Autre ne serait Dieu. Quand on sait combien l'évêque d'Hippone recourt à l'ouvrage du pieux laïque d'Alexandrie, on peut se demander si l'explication de Didyme n'est pas ici la source de saint Augustin, bien que cette explication se trouve encore chez Filastrius et surtout chez Gaudentius.

* * *

Les mission divines servent particulièrement bien dans la lutte contre le sabellianisme, car elles attestent que la Personne qui envoie n'est pas Celle qui est envoyée. Comme les Ariens accusaient les catholiques de professer l'erreur de Sabellius sous couvert de l'*ὁμοούσιος*, il était

¹ J. LEBRETON : Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies. *Miscellanea Agostiniana* 2, Rome 1931, 836.

² Et aussi chez les Grecs : saint Grégoire de Nazianze est très clair à ce sujet, mais il ne peut pas avoir eu une influence sur saint Augustin à ce propos, car le Docteur africain n'a vraisemblablement pas connu les textes du Docteur oriental avant 417. Voir plus haut : p. 39, note 9.

nécessaire de faire cette mise au point. On la voit particulièrement chez saint Hilaire, Eusèbe de Verceil et les deux évêques de Brescia.

Ayant ainsi supprimé toute équivoque, l'évêque de Poitiers s'attaque au grand problème soulevé par les Ariens : si les missions manifestent deux Personnes distinctes, n'y a-t-il pas supériorité de Celle qui envoie par rapport à Celle qui est envoyée ? Saint Hilaire répond d'abord qu'en vertu de l'unité de vouloir en Dieu, le Fils veut ce que veut son Père : par conséquent, si le Père envoie le Fils, Celui-ci vient volontairement, de sorte qu'on ne saurait conclure de cette mission à une infériorité de nature chez l'Envoyé¹. Au deuxième livre de son grand ouvrage sur la Trinité, saint Augustin développe longuement ce thème-là.

Puis, l'évêque gaulois envisage la mission sous l'angle des rapports intimes entre le Père et le Fils : en cela, il est la principale source que l'évêque africain utilise pour rattacher la mission au mystère de la procession divine. Quelques textes le montreront².

Saint Hilaire

Ab eo ergo qui misit, est ille qui missus est. De Trin. 6, 29 PL 10, 180.

A Patre enim venisse, et ex Deo exisse, non est significationis ejusdem : et quantum interest nasci et adesse, tantum a se uterque sermo discernitur. Cum aliud sit a Deo in substantiam nativitatis exisse, aliud est a Patre in hunc mundum ad consummanda salutis nostrae sacramenta venisse. De Trin. 6, 31 PL 10, 182.

Saint Augustin

Mittit qui genuit, mittitur quod genitum est. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907.

Non ergo eo ipso quo de Patre natus est, missus dicitur Filius, sed... eo quod apparuit huic mundo Verbum caro factum. De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907.

¹ Le recours au dogme de l'unité de vouloir divin se rencontre chez plusieurs auteurs. Saint Ambroise y trouve une explication suffisante au problème des missions. Cette manière d'envisager ce problème apparaît notamment lorsqu'il est question de l'auteur de la mission du Fils. Tout le monde reconnaît que c'est le Père, le Nouveau Testament ne laissant aucun doute à ce sujet. Mais est-ce le Père seul ? Pour éviter les conclusions ariennes et montrer que la mission divine ne va pas contre la consubstantialité de l'Envoyé et de la Personne qui envoie, on a recours à un texte du Livre d'Isaïe : Dominus misit me et Spiritus ejus (Is. 48, 16). Ainsi, le Saint-Esprit envoie le Fils qui, de son côté, comme il l'affirme lui-même, envoie le Saint-Esprit : il ne saurait donc y avoir infériorité de l'Envoyé, car elle serait, alors, réciproque ! Cette explication, rencontrée chez Eusèbe de Verceil et saint Ambroise, saint Augustin l'utilise à plus d'une reprise. Voir plus haut : p. 129, note 5 ; p. 148, note 1 ; p. 150, note 5.

² Il est bien entendu qu'il s'agit de la doctrine et non du style.

Sub hac significatione, id est, mit-tentis et missi, non Patris et Filii veritas et divinitas sub aliqua aut significationis aut dilationis diversitate discernitur, sed ad gignentis et geniti confessionem fides religionis instruitur. De Trin. 3, 14 PL 10, 84.

... ne cum alius est qui miserit et alius est qui missus est (quia non unus est missus et mittens), discretae ac dissimilis naturae existimarentur esse missus et mittens, cum diversae essentiae esse non possint natus et gignens. De syn. 23 PL 10, 498.

... quia non secundum imparem potestatem vel substantiam vel aliquid quod in eo Patri non sit aequale missus est, sed secundum id quod Filius a Patre est, non Pater a Filio. De Trin. 4, 20, 27 PL 42, 906.

Sed quemadmodum qui genuit et qui genitus est, ita et qui misit et qui missus est unum sunt, quia Pater et Filius unum sunt. De Trin. 4, 20, 29 PL 42, 908.

Saint Hilaire se résume en disant que celui qui envoie montre qu'il a puissance sur ce qu'il envoie : Qui mittit, potestatem suam in eo quod mittit ostendit ¹. Cette « potestas », il l'appelle lui-même « auctoritas ». Dans la mission du Fils, le Père apparaît comme l'Auteur du Verbe : par conséquent, dans l'Envoyé nous est enseignée la « paterna auctoritas ² » qui est l'« auctoritas innascibilitatis ³ ». Saint Augustin ne laisse pas tomber cette doctrine ⁴, ni même le terme d'« auctoritas » que, dans les homélies sur Saint-Jean ⁵ et la réfutation d'un sermon arien ⁶, il utilise dans le sens où l'emploie l'évêque de Poitiers ⁷.

Celui-ci invoque le « Pater major me est ⁸ » : le Père est plus grand que le Fils en ce sens qu'il est son Auteur, mais il ne s'ensuit pas que le Fils soit inférieur, puisqu'il reçoit l'être même du Père. Cette exégèse, déjà donnée par saint Athanase, se retrouve chez Phoebadius et Marius Victorinus. N'étant pas à l'abri de toute attaque arienne, elle est remplacée peu à peu par une autre interprétation : si le Père est plus grand, c'est uniquement par rapport au Verbe incarné, c'est-à-dire au Fils en tant qu'homme, ainsi que le disent Eusèbe de Verceil, Phoebadius (qui

¹ De Trin. 8, 19 PL 10, 250.

² Voir plus haut : p. 59, note 6.

³ Voir plus haut : p. 60, note 2.

⁴ Cela, dès le quatrième livre du De Trinitate et jusqu'à la fin de sa vie.

⁵ Voir plus haut : p. 144, note 7 ; p. 149 note 4.

⁶ Voir plus haut : p. 147, note 4.

⁷ Il faut bien avouer qu'avec ses vues profondes sur les rapports entre les missions et les processions divines, saint Hilaire est un isolé au IV^e siècle. L'influence de sa doctrine se fait sentir dans les commentaires de Marius Victorinus sur les Épîtres de saint Paul. Mais à part cela, il y a un silence bien impressionnant, notamment chez un saint Ambroise.

⁸ Jo. 14, 28.

connaît donc les deux explications), Gaudentius et saint Ambroise. Personnellement, l'évêque d'Hippone interprète toujours le « Pater major me est » comme une parole du Christ-Homme. Il n'ignore pourtant pas la pensée de saint Hilaire à ce sujet, mais il ne la mentionne que rarement et avec retenue ¹.

* * *

L'Incarnation est pour nous le grand moyen de connaître le mystère d'une génération en Dieu et, par suite, de savoir que le seul vrai Dieu est réellement Père et réellement Fils. C'est ce que comprennent toujours mieux les théologiens du IV^e siècle, mettant en relation la mission du Verbe et notre connaissance de sa procession ². Saint Augustin est catégorique à ce sujet. Il a rencontré l'amorce de cette thèse chez Didyme l'Aveugle, pour qui le Fils vient en ayant en lui-même « le propre du Père et son nom » et en manifestant ainsi qu'il est le Fils Unique de Dieu. Saint Hilaire, si clair dans la question des rapports entre mission et procession, est beaucoup moins affirmatif à ce propos, bien qu'il ait pourtant entrevu ce sujet.

C'est, toutefois, à saint Ambroise que revient, sur ce point-là, la place d'honneur et le « *Filio mitti est cognosci* » de l'évêque d'Hippone a sa source dans un texte capital que nous retrouverons à propos des missions invisibles : *Missum intelligere debemus, quia ex illo incomprehensibili inenarrabilique secreto majestatis profundae dedit se comprehendendum pro captu nostro mentibus nostris Dei Verbum, non solum cum se examinaret, sed etiam cum habitaret in nobis* ³. Ajoutons que les idées du Docteur de Milan se retrouvent chez un évêque de sa province, Gaudentius de Brescia : c'est à travers les missions divines que la Sainte Trinité se révèle à nous, faute de quoi il nous serait impossible de la connaître.

* * *

Saint Augustin traite longuement des missions visibles de la troisième Personne ⁴. Ses prédécesseurs en parlent d'autant moins qu'ils sont plus reculés dans le temps, ce qui est normal au point de vue historique : il s'agissait d'abord de défendre la foi de Nicée, la question du Saint-

¹ Voir plus haut : p. 127, note 4 ; p. 151, note 2.

² C'est bien de la connaissance de la procession elle-même qu'il s'agit, c'est-à-dire des rapports qui existent entre le Père et le Verbe, et non simplement de la distinction réelle des Personnes en Dieu, distinction établie notamment contre les Sabelliens.

³ De fide 5, 79 PL 16, 668. Voir plus bas : p. 210, note 1.

⁴ Notamment en rapport avec le Filioque.

Esprit ne prenant toute son importance qu'au moment où l'hérésie s'attaqua principalement à la troisième Personne.

Les théologiens du IV^e siècle comparent entre elles la mission du Verbe et celles de l'Esprit. De part et d'autre, le fait d'être envoyé ne comporte aucune infériorité par rapport à la Personne qui envoie, ni aucune perte de l'immutabilité ou d'une autre perfection divine. Didyme l'Aveugle et saint Ambroise insistent sur la différence qu'il y a entre la mission d'un ange et celle du Saint-Esprit qui est divine comme celle du Verbe. Pourtant, le Fils et l'Esprit-Saint ne viennent pas de la même manière : avant saint Augustin bien que beaucoup plus brièvement, l'évêque de Milan développe la question de l'union de la créature à la Personne envoyée et se demande pourquoi le Saint-Esprit a choisi la forme d'une colombe¹.

A la suite de la Sainte Ecriture, on dit que le Saint-Esprit est envoyé soit par le Père, soit par le Fils, ce qu'on explique ordinairement par l'unité de vouloir des Personnes divines. Les missions visibles mentionnées sont la descente du Saint-Esprit sur Jésus au Jourdain et la Pentecôte². Ce qui intéresse surtout les prédécesseurs de saint Augustin, c'est le sens de la venue de l'Esprit sur le Christ. Saint Athanase, Grégoire d'Elvire, saint Ambroise pensent qu'au moment de son baptême, Notre-Seigneur n'avait besoin d'aucune sanctification, étant lui-même parfaitement saint. Par suite, si le Saint-Esprit est descendu sur lui³, ce n'est pas le Christ qui est le bénéficiaire de cette mission : c'est soit parce que tous les hommes sont mystérieusement sanctifiés dans l'humanité du Verbe (saint Athanase), soit pour manifester que Jésus est la source de tous biens (Grégoire d'Elvire), tout en sanctifiant encore le sacrement de baptême (saint Ambroise). On se rappelle que selon l'évêque d'Hippone, le Saint-Esprit fut envoyé sur Jésus pour manifester le pouvoir du Seigneur sur le baptême.

* * *

L'originalité de saint Augustin se manifeste tout particulièrement lorsqu'il est question de Dieu le Père. S'il ne craint pas d'attribuer

¹ Saint Grégoire de Nazianze étudie, lui aussi, la signification des symboles qui manifestent la présence du Saint-Esprit, notamment à la Pentecôte.

² Saint Grégoire de Nazianze est plus complet à propos des missions sur les Apôtres, mais il ne peut être alors cité comme source de saint Augustin qui ne l'a connu qu'après la composition des premiers livres du De Trinitate.

³ Selon saint Athanase, c'est le Christ-Dieu qui envoie le Saint-Esprit sur le Christ-Homme.

certaines théophanies à la première Personne divine, notre Docteur explique aussi pourquoi l'Écriture ne parle jamais de mission à propos du Père. Cette étude l'amène encore à saisir la différence qu'il y a entre mission visible et théophanie, et là, force est de reconnaître son génie personnel. Un saint Hilaire pensait que les théophanies de l'Ancien Testament étaient des missions du Verbe. Le grand Docteur d'Afrique distingue les théophanies, qui manifestent une Personne divine, et les missions qui révèlent aussi une Personne de la Trinité mais dans son origine éternelle. Dieu le Père peut, comme le Fils et le Saint-Esprit, apparaître à son gré à travers un symbole créé, mais, ne procédant de personne, il n'a personne pour l'envoyer.

3. Les missions invisibles

La présence du Verbe et du Saint-Esprit dans l'âme chrétienne est, au IV^e siècle, une donnée traditionnelle. Rien d'étonnant, dès lors, si les auteurs catholiques ont tous plus ou moins d'allusions à la venue de ces Personnes en nous. Il faut pourtant reconnaître que le problème des missions invisibles les préoccupe bien moins que celui des missions visibles. Cela est normal d'ailleurs, car il fallait d'abord résoudre les difficultés soulevées par l'arianisme qui argumentait avant tout à partir des manifestations visibles de Dieu. Nous devons aussi constater que les auteurs latins qui ont le plus considéré les missions invisibles sont ceux qui étaient le plus sous l'influence alexandrine : Marius Victorinus et surtout saint Ambroise.

La mission invisible, selon saint Augustin ¹, comporte un changement spirituel chez le destinataire, ce que l'évêque d'Hippone a pu lire chez saint Ambroise ². Comment comprendre ce changement ?

S'il s'agit de la mission du Verbe, l'évêque de Milan l'entend d'une modification dans la connaissance surnaturelle. En cela, il est la source directe du Docteur d'Hippone.

¹ Bien avant l'évêque d'Hippone, saint Athanase distingue la venue du Verbe comme homme et ses venues dans le cœur des hommes. Comme cette présence invisible et celle du Saint-Esprit sont indispensables à une âme sainte et qu'il y eut de véritables saints avant l'Incarnation, le Docteur d'Alexandrie soutient que ces Personnes visitaient déjà les saints de l'Ancien Testament, ce que Didyme l'Aveugle note aussi expressément.

² Pour le Verbe : Non enim Deus de loco aliquando descendit, qui ait : « Ego coelum et terram compleo » (Jer. 23, 24). Sed in eo descendere

Missum intelligere debemus, quia ex illo incomprehensibili inenarrabilique secreto majestatis profundae dedit se comprehendendum *pro captu nostro* mentibus nostris Dei Verbum, non solum cum se exinaniret, sed etiam cum habitaret in nobis, sicut scriptum est : « Quoniam inhabitabo in illis »¹.

Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest *pro captu* vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis. Non ergo eo ipso quo de Patre natus est, missus dicitur Filius, sed vel eo quod apparuit huic mundo Verbum caro factum... vel eo quod ex tempore cujusquam mente percipitur².

De part et d'autre, on envisage la mission du Verbe comme celle de l'Objet connu dans le sujet connaissant. La profondeur de toute connaissance dépend de l'acuité plus ou moins vive de l'intelligence : c'est ce que les deux Docteurs de l'Eglise expriment par l'expression technique « *pro captu* »³. Cette connaissance est d'ordre surnaturel : c'est celle de la foi qui, selon l'évêque de Milan, est la porte où le Verbe frappe et par où il entre. Par conséquent, chez lui l'expression « *pro captu* » ne désigne pas la portée plus ou moins grande de notre faculté naturelle, mais indique une saisie intellectuelle surnaturelle. C'est également la pensée de l'évêque d'Hippone qui mentionne expressément qu'il s'agit d'une âme avançant en Dieu⁴. Le caractère surnaturel du « *pro captu* » se voit encore si l'on se rappelle qu'il est question ici non d'une connaissance purement rationnelle, mais de la connaissance de l'Ami divin : à la suite d'Origène, saint Ambroise l'explique à propos du début du Cantique des Cantiques⁵, et saint Augustin ne pense pas autrement.

videtur, si nostros Dei Verbum penetret affectus. De fide 5, 7, 99 PL 16, 668.

Pour l'Esprit : Sed descendere videtur, cum illum recipimus ut habitet in nobis, ne nos simus a gratia ejus alieni. Nobis descendere videtur, non quod ille descendat, sed quod ad illum animus noster ascendat. De Sp. S. 1, 11, 121 PL 16, 733.

¹ De fide 5, 7, 99 PL 16, 668 citant 2 Cor. 6, 16.

² De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 907.

³ La source du « *pro captu* » de saint Ambroise, nous la trouvons, semble-t-il, dans un texte du commentaire d'Origène sur Saint-Jean : ... *ἐκαστος τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον, ὅποιαν αὐτῷ ποιοῦμεν καὶ πηλικὴν χώραν ἐν τῇ ψυχῇ ἡμῶν*. Co. Jo. 10, 6 GCS 4, 176.

⁴ Sur toute cette question, voir plus haut : p. 159.

⁵ De Isaac vel an. 3, 8 CSEL 32 I, 647-648. Voir plus haut : p. 93, notes 6 sq. « Je pense, pour ma part, que le De Isaac et le De bono mortis font partie des sermons prononcés en 386 et entendus par Augustin. » P. COURCELLE : Recherches

Nous pouvons donc conclure que la notion augustinienne des missions invisibles du Verbe est essentiellement identique à la conception ambrosienne, ce qui nous autorise à voir en celle-ci la source de celle-là ¹.

S'il s'agit du Saint-Esprit, la mission invisible comporte également un changement spirituel non par rapport à la Personne envoyée, mais chez le destinataire. Comment le comprendre ? Saint Ambroise l'entend d'une modification dans l'ordre de la grâce, d'où la possibilité pour le même homme de recevoir plusieurs missions consécutives selon qu'il progresse en sainteté. En cela, l'évêque de Milan développe la même doctrine que Didyme l'Aveugle. Grégoire d'Elvire indique aussi que le don de l'Esprit est en rapport avec les dispositions personnelles de celui qui le reçoit, particulièrement avec sa foi : l'auteur espagnol le souligne par la comparaison avec la quantité d'eau puisée qui dépend de la grandeur du récipient. Mais que signifie pour le Saint-Esprit être envoyé ? Le Docteur de Milan ne le dit pas, bien qu'il mette en relation la venue du Saint-Esprit et la joie qui en résulte. Quant à Didyme, il se contente de répéter le fameux texte de l'Épître aux Romains sur le don de l'Esprit et la charité ². Saint Augustin, par contre, explique la mission de l'Esprit comme le don de l'Objet aimé au sujet aimant. Notre Docteur est arrivé à cette conception après de longues recherches où se manifeste tout particulièrement l'originalité de son génie. Cette question est étroitement liée à une autre : comment l'évêque d'Hippone est-il parvenu à concevoir la procession de la troisième Personne divine comme une procession par voie d'amour et à voir dans la volonté une analogie du

sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1950, 124. Cela est très important pour apprécier la formation de saint Augustin, car « par ses sermons *De Isaac et De bono mortis*, Ambroise l'initiait en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes ». P. COURCELLE : *id.*, 138.

¹ Ainsi, dans l'explication des missions invisibles du Verbe, nous avons le chaînon suivant : Origène – Ambroise – Augustin. Il faut cependant noter que dans son commentaire de l'Épître aux Galates, Marius Victorinus entrevoit aussi le rôle de la connaissance dans ces missions, mais il ne s'y étend guère. Il y a en outre, bien sûr, la dépendance d'Augustin par rapport à la philosophie de Plotin ; voir plus bas : p. 215, note 1.

² Rom. 5, 5. Pour mesurer exactement l'originalité de saint Augustin par rapport aux autres théologiens qui ont parlé des missions divines, il nous manque un élément intéressant. Notre travail a montré qu'en bien des endroits se dessine le profil d'Origène. Le Père Gervais a consacré de belles pages à l'étude des missions du Verbe chez le grand Alexandrin. G. AEBY : *Les missions divines*, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 146-183. Malheureusement, il n'a que quelques allusions au Saint-Esprit à propos des missions visibles, et c'est le silence total quant aux missions invisibles. Il vaudrait donc la peine de compléter l'étude des missions chez Origène pour voir si l'évêque d'Hippone n'a pas trouvé quelques

Saint-Esprit ¹ ? La réponse dépasse le cadre de ce travail. Qu'il suffise de rappeler ici l'importance de la volonté dans la théologie de Marius Victorinus ² et de dire qu'avec les textes bibliques attribuant la charité au Saint-Esprit la philosophie de Plotin est la source de cette doctrine ³.

* * *

Le résultat des missions divines, c'est la présence du Verbe et du Saint-Esprit dans l'âme juste. A cause du fameux texte de Saint-Jean sur l'inhabitation ⁴, les auteurs du IV^e siècle sont unanimes à dire que les Personnes divines habitent toujours ensemble dans les saints. L'évêque d'Hippone l'aura lu particulièrement dans les écrits de Didyme et de saint Ambroise qui expliquent cette union par le dogme de l'inséparabilité des Personnes divines ⁵. Cela nous montre que les missions invisibles du Verbe et de l'Esprit sont toujours conjointes. Didyme, notamment, est très clair à ce sujet ⁶.

Saint Ambroise indique les conditions nécessaires pour que Dieu habite dans une âme. Il y a d'abord la foi, ce qui est spécialement intéressant lorsqu'il est question de Dieu le Père. Nous savons que pour Ambroise le Fils est présent en celui qui le connaît. Or, relève l'évêque de Milan, il est impossible de connaître le Fils sans connaître le Père : il s'ensuit donc que le Père et le Fils sont tous deux présents en celui

éléments sur les missions du Saint-Esprit chez l'auteur grec qu'il a le mieux connu. Voir plus haut : p. 54, note 1.

¹ Voir plus haut : p. 171, note 1 ; p. 189, note 5.

² Voir plus haut : p. 73, notes 1 et 3. Mais il s'agissait alors d'exposer la procession du Verbe, ce que Victorin fait en recourant soit à l'analogie de l'acte d'intelligence, soit à celle de l'acte de volonté. Le rhéteur africain ne parlait, au fond, que d'une procession en Dieu, dont ensuite il dédoublait le terme produit afin de sauvegarder la foi catholique en la Sainte Trinité. Saint Augustin, par contre, distingue très nettement la procession du Verbe et celle du Saint-Esprit, réservant la volonté comme analogie de la troisième Personne.

³ C'est ce que Benz montre tout au long de son grand ouvrage, dont voici le résultat à ce sujet : *Mit der Identifizierung von Geist und Wille ist also ein wichtiger Zug des plotinischen Gottesgedankens übernommen...* Die Deutung des Willens als caritas ist dabei die bedeutsame Umformung des Gedankens durch den Christen Augustin... Die metaphysische Ableitung der einzelnen Gedanken ist wohl innerhalb des Prozesses der dogmatischen Spekulation noch ersichtlich, wird aber überformt durch die religiösen Ideen in der Entfaltung des christlichen Gottesgedankens. E. BENZ : *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, 396.

⁴ Jo. 14, 23.

⁵ Voir plus haut : p. 49, note 2 ; p. 96, note 4.

⁶ *Ubi Spiritus Sanctus fuerit, statim invenitur et Filius. De Sp. S. 28 PG 39, 1058.*

qui les connaît¹. Saint Augustin explique, lui aussi, l'inhabitation du Père comme une présence objective, mais, à cause du lien qu'il voit entre mission et procession, il note immédiatement que cette venue par la connaissance n'est pas une mission : *Sed Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus ; non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat*². L'évêque d'Hippone fait donc ici la synthèse de l'idée ambrosienne sur la présence divine objective et de la conception hilarienne des rapports entre mission et procession.

À la suite de l'Écriture, l'évêque de Milan met encore l'inhabitation en relation toute particulière avec la charité, voyant en cela se réaliser l'unité de l'Eglise. Saint Augustin compte aussi l'amour comme condition nécessaire à la présence divine d'inhabitation, et l'on se rappelle comment, en face du schisme donatiste, il comprend l'unité de l'Eglise dans la charité et le Saint-Esprit.

* * *

En 386, saint Ambroise développe en chaire un long commentaire du verset de la Genèse sur la création de l'homme à l'image de Dieu³, montrant que ce texte signifie non que Dieu ressemble à l'homme corporel, mais que l'homme par son âme intelligente et libre ressemble à Dieu, incorporel et invisible. Or, selon P. Courcelle, parmi les auditeurs du saint Docteur se trouvait le jeune Augustin pas encore baptisé, mais très attentif à suivre un exposé qui réfutait les Manichéens accusant les Catholiques d'avoir une conception anthropomorphique de la Divinité. C'est ainsi que les homélies ambrosiennes sur l'Hexaéméron mettent le futur Docteur d'Hippone en contact avec la doctrine de l'image de Dieu⁴.

À Milan, le jeune Africain découvre encore l'œuvre de Marius Vic-

¹ Voir plus haut : p. 96, note 5.

² De Trin. 4, 20, 28 PL 42, 908. Voir plus haut : p. 176, note 7.

³ Gen. 1, 26.

⁴ P. COURCELLE : *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 97-102. Le Père Somers approuve cette hypothèse, « d'autant plus que nous possédons les textes explicites où saint Augustin reprend à son propre compte l'argumentation d'Ambroise, et cela dans une de ses premières œuvres : le livre *De Genesi contra Manichaeos*, datant de l'année 388 ». H. SOMERS : *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne. Augustinus Magister 1*, Paris 1954, 455. La chronologie proposée par le distingué professeur de La Sorbonne est cependant loin d'être communément admise. Mais quoi qu'il en soit de cette question de date, on ne peut nier les précieux résultats atteints par le maître français : le néoplatonisme de saint Ambroise et l'influence de la conception ambrosienne de l'image de Dieu sur le jeune Augustin.

torinus. Grâce au célèbre rhéteur, son attention se porte sur le fait que l'image de Dieu dans l'âme doit être de structure trinitaire, comme le divin Modèle, d'où les nombreuses triades qu'il étudiera presque tout au long de sa vie¹.

Et c'est Plotin² que Marius Victorinus³ et saint Ambroise⁴ font connaître au jeune homme de Tagaste. Il est donc normal que les recherches du Docteur africain sur l'image de Dieu en nous soient plus ou moins marquées par le néoplatonisme⁵.

Les derniers livres du *De Trinitate* de saint Augustin opèrent la synthèse entre la doctrine de l'image de Dieu et celle des missions invisibles. En cela, ils sont l'œuvre géniale du plus grand parmi les Pères de l'Eglise. Cette synthèse a-t-elle pourtant été préparée par les prédécesseurs de saint Augustin ?

A la suite d'Origène⁶, les Pères grecs soulignent combien le chrétien est assimilé au Christ et le montrent grâce à la doctrine de l'image⁷.

¹ Rien d'étonnant, dès lors, si la première triade augustinienne date de ce séjour milanais. Voir plus haut : p. 184, note 3.

² Les idées du philosophe sur l'âme et ses rapports avec Dieu sont étudiées par H. MERKI : 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg (Schweiz) 1952, 17-25. L'âme est quelque chose de divin, d'où sa nostalgie d'un retour à Dieu. Mais cela n'est possible qu'à travers une purification, nécessaire à la contemplation ici-bas et à la vie future. Cf. G. CARRIÈRE : L'urgence et la possibilité de la Purification dans la Philosophie de Plotin. Année théologique augustinienne 1952, 29-46.

³ Voir plus haut : p. 71, note 2.

⁴ « Ambroise est l'adepte d'un néoplatonisme chrétien déjà fortement élaboré. Il a lu et s'est assimilé intimement divers traités des Ennéades, et, selon toute vraisemblance, le *De regressu animae* de Porphyre. » P. COURCELLE : Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris 1950, 136-137. Cet attachement d'Ambroise à la doctrine néoplatonicienne « semblera moins surprenant si l'on songe qu'en 373, il a été instruit, entre l'élection épiscopale et le baptême, par le prêtre Simplicien, l'un des intimes du grand philosophe chrétien Marius Victorinus, traducteur de Plotin et de Porphyre ». P. COURCELLE : id., 137-138. Par conséquent, « néoplatonisme et christianisme sont intimement liés, pour les têtes pensantes de l'Eglise milanaise... Cette formule de synthèse, élaborée déjà, est celle à laquelle Augustin a donné son entière adhésion ». P. COURCELLE : id., 252-253.

⁵ Cette question a particulièrement divisé les critiques. Nous ne l'aborderons pas ici, car elle n'a qu'une importance relative pour un travail consacré non à la doctrine augustinienne de l'image de Dieu, mais aux missions divines selon saint Augustin. Respectant le cadre qui fut celui de toute notre étude, nous ne considérons maintenant l'image de Dieu que pour autant qu'elle est en rapport avec les missions divines. Voir l'article de R. ARNOU : Platonisme des Pères. DTC 12, 2258-2392.

⁶ G. AEBY : Les missions divines, de saint Justin à Origène, Fribourg (Suisse) 1958, 178-182.

⁷ Tout le monde sait que le Fils est l'Image du Dieu invisible (Col. 1, 15) et que l'homme est créé à l'image de Dieu (Gen. 1, 26). La plupart des auteurs du IV^e siècle

La sainteté est comprise comme la ressemblance avec Notre-Seigneur : le Fils-Image vient pour que nous soyons à son image, ce qui suppose la présence du Verbe dans l'âme. Ces idées sont reprises en Occident, notamment par Marius Victorinus et saint Ambroise qui expliquent alors cette ressemblance par la théorie antique de la connaissance du semblable par le semblable¹. C'est ainsi que pour le rhéteur africain, de même que le Fils est appelé Verbe parce qu'il connaît Dieu, ainsi l'homme est lui aussi verbe lorsque, grâce à la présence intérieure du Fils, il connaît Dieu². Tous les auteurs se trouvent d'accord pour résumer leur pensée en disant que le Fils de Dieu vient habiter dans le chrétien pour y mettre sa ressemblance et en faire ainsi un fils de Dieu.

Le rôle du Saint-Esprit dans la formation de l'image de Dieu en nous est bien moins étudié³. En général, on se contente de la pensée exprimée par saint Paul : « La preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père⁴ ! » Selon Didyme, parce qu'il est le Sceau de Dieu, le Saint-Esprit nous marque à l'image du Fils, proportionnellement cependant à notre avan-

distinguent le fait d'être l'image et celui d'être à l'image. Comme saint Augustin à la fin de son *De Trinitate* ne parle que de l'homme-image, nous laissons tomber cette distinction et ne parlerons uniformément que de l'image créée. Certains auteurs distinguent en outre l'image de Dieu, c'est-à-dire la substance même de l'âme, et la ressemblance de Dieu en nous, qui, elle, concerne l'agir et touche au domaine surnaturel : le pécheur est à l'image de Dieu puisqu'il a une âme raisonnable, mais seul le juste ressemble à Dieu, car la vie vertueuse imite le comportement même de Dieu. Pas plus que la première, cette distinction n'est retenue par les derniers livres du *De Trinitate*, alors qu'elle se manifestait encore chez le jeune Augustin. Voir plus haut : p. 196, note 2.

¹ Cf. H. SOMERS : *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne*. Augustinus Magister 1, Paris 1954, 458. Cette théorie trouve son expression dans les textes bibliques concernant l'image de Dieu, notamment chez saint Paul : Col. 3, 10. Saint Augustin l'utilise abondamment dans ses études sur l'âme et Dieu, le faisant à la lumière de Plotin : « C'est au néoplatonisme que l'évêque d'Hippone a repris sa doctrine sur le rapport entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu ; il y a apporté des corrections importantes provenant de la conception chrétienne sur la création libre, mais la ligne fondamentale de l'ascension vers Dieu par un retour intérieur est d'inspiration néoplatonicienne. » G. VERBEKE : *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*. Augustiniana 1954, 515. Cf. Th. HUIJBERS : *Zelfennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus* 'De Trinitate'. Augustiniana 1954, 269-304. J. HEIJKE : *God in het diepst van de dedachte. De imago - Dei - leer van Sint Augustinus*. Bijdragen 1955, 357-377.

² C'est pourquoi Victorinus dira que notre âme est l'écho de la Voix de Dieu.

³ Ici encore, nous ne pouvons que déplorer l'omission de G. Aebly en ce qui concerne Origène. Voir plus haut : p. 211, note 2.

⁴ Gal. 4, 6.

cement spirituel¹. De son côté, saint Ambroise dira que c'est à l'Esprit que nous devons d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais y a-t-il en nous quelque chose qui nous conforme directement à la troisième Personne divine ? Marius Victorinus est, à notre connaissance, le premier à l'entrevoir, parce que, le premier, il pense qu'une trinité se trouve réalisée de façon analogique en Dieu et dans la créature humaine². Il conçoit le Fils comme Vie et l'Esprit comme Intelligence et pense que nos réserves de vie et d'intelligence s'épanouiront grâce à l'intervention du Fils et du Saint-Esprit³. Saint Augustin ne va pas laisser se perdre une vue si précieuse. Certes, il y a loin de l'*Adversus Arium* à la fin du *De Trinitate* : il faudra notamment établir que la véritable analogie du Saint-Esprit est fournie par la volonté et l'amour. On doit toutefois reconnaître chez Victorin une annonce de la synthèse augustinienne entre l'image trinitaire et la mission du Saint-Esprit.

4. Conclusion

Le *De Trinitate*, tel qu'il fut publié par saint Augustin en 419, représente la pensée définitive du grand évêque sur les théophanies et les missions divines. Si les sources expliquent le fleuve, si les éléments expliquent le composé chimique, ce n'est pas l'addition des sources qui

¹ ... juxta vires tamen humani profectus. *De Sp. S.* 22 PG 39, 1052. Voir plus haut : p. 50, note 5. De même que saint Augustin, Didyme envisage donc la formation de l'image de Dieu en nous comme l'œuvre de toute une vie chrétienne.

² Voir plus haut : p. 75, note 5.

³ *Istis igitur existentibus, ista patientibus, manet anima juxta substantiam, custodiens in semine motionis potentiam vitae et intelligentiae, qua semper manente vita et intelligentia accenditur, magis autem erigit, si in fontanam Vitam, hoc est in Christum, et in fontanam Intelligentiam, hoc est in Sanctum Spiritum, resurgit resuscitata anima.* *Adv. Ar.* 4, 32 PL 8, 1065. Ce texte concerne les ravages causés à l'image par le péché et la restauration de l'image. Là encore, le rhéteur africain précède l'évêque d'Hippone : étant par nature une certaine trinité, l'âme ne peut s'éloigner de Dieu au point de perdre complètement toute ressemblance avec lui ; dès lors, celle-ci servira à la régénération spirituelle produite par la venue du Fils et de l'Esprit. La connexion entre la restauration de l'image et les missions divines est encore mentionnée par saint Grégoire de Nazianze et saint Ambroise qui ne se demandent toutefois même pas s'il y a en nous quelque ressemblance avec le Saint-Esprit. La vie chrétienne consiste, pour eux, à développer en nous la ressemblance divine, c'est-à-dire la conformité au Christ : comme le dira saint Augustin lui-même, l'évêque de Milan pense que la Cité de Dieu ne comprendra que ceux qui auront précieusement conservé l'image de Dieu. Voir plus haut : p. 98, note 4.

explique un grand livre. Et que dire, s'il s'agit de l'œuvre géniale de l'un des plus grands esprits que la terre ait jamais connus ? Notre étude a montré combien l'évêque d'Hippone dépasse tous ses devanciers. Il faut bien reconnaître que seule sa personnalité explique le *De Trinitate*.

Si grand soit-il, un génie subit les influences de son époque et de son milieu ; tenter de les découvrir n'est pas diminuer la valeur de son originalité.

Avant toute autre source, le Docteur de l'Eglise puise dans la Révélation. Il utilise abondamment l'Ecriture Sainte, mais il ne s'agit pas, chez lui, d'un emploi superficiel. L'Ecriture, il l'a méditée et c'est la connaissance approfondie de la Bible qui l'a conduit à des solutions – parfois nouvelles – que ses successeurs ont reconnues définitives : la question des théophanies en est un bel exemple.

En véritable catholique, Augustin vit à l'intérieur de l'Eglise. Il connaît les principaux théologiens qui l'ont précédé. Ses maîtres chrétiens sont tout particulièrement saint Hilaire, Marius Victorinus, saint Ambroise ; derrière eux, nous avons très souvent remarqué Origène¹. Ce n'est, toutefois, pas à cause de leur prestige personnel qu'il les suit : jamais son sens critique n'abdique, et s'il accepte l'enseignement d'un de ses prédécesseurs, c'est uniquement parce qu'il en a reconnu la vérité sur tel point précis.

La vérité, il l'accepte d'où qu'elle vienne. C'est pourquoi il ne craint pas de se mettre à l'école d'un grand philosophe païen comme Plotin. On dira de n'importe lequel de ses maîtres ce que le Père Henry écrit à propos de Plotin : « Sur le plan doctrinal plus encore que sur le plan littéraire, Augustin reste lui-même. On ne trouve pas dans ses œuvres un seul pastiche du style des *Ennéades*. De même, s'il adopte une idée, toujours il l'adapte. Précisément parce qu'il est le plus grand des disciples de Plotin – ce n'est pas lui faire injure de l'appeler ainsi – il n'ab-

¹ C'est ainsi que soit directement, soit surtout à travers les auteurs latins du IV^e siècle, la pensée augustinienne dépend de l'école d'Alexandrie, comme le remarque fort justement F. CAYRÉ : *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 83. Par contre, dans son ouvrage, le Père Cayré ne dit pas un mot des rapports entre Augustin et Marius Victorinus dont le nom n'est mentionné que deux fois en passant, comme traducteur de Plotin. Notre travail a montré que le rhéteur africain mérite mieux. Dans son admiration pour l'évêque d'Hippone, le Père Cayré estime qu'« il faut arriver à saint Augustin pour trouver un vrai penseur chrétien en Occident ». *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 92. Sans diminuer aucunement la valeur du grand Docteur de l'Eglise, P. Courcelle, avec beaucoup plus de justesse, appelle Marius Victorinus un « grand philosophe chrétien ». *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 137-138.

dique jamais. Est-il possible au génie d'abdiquer ? Devant un homme, non. Devant le Christ, oui. Et c'est ce que fit Augustin¹. »

Ceci nous amène à une dernière remarque. Le théologien qui étudie l'évêque d'Hippone ne peut oublier qu'il se trouve en face non d'un simple penseur, mais d'un véritable saint qui utilisait ses sources – Ecriture, auteurs ecclésiastiques ou profanes – tout en étant lui-même sous l'influence directe des dons du Saint-Esprit. Les missions divines, il n'en parle pas seulement à la suite d'une profonde réflexion sur le mystère ; il les connaît d'une certaine façon par expérience, car il en vit intensément, comme le montre notamment l'admirable prière achevant le *De Trinitate*.

* * *

Avec l'évêque d'Hippone, la question des théophanies est définitivement tranchée. Toutes les recherches de notre Docteur aboutissent à une meilleure connaissance de Dieu : son immutabilité, son invisibilité, la parfaite consubstantialité des Personnes divines.

La solution augustinienne des problèmes posés par les missions visibles est, dans ses lignes essentielles, celle que les théologiens actuels acceptent à la suite des grands maîtres du Moyen-Age. C'est ainsi, notamment, que l'on reconnaît toujours que la mission d'une Personne divine est la manifestation temporelle de sa procession éternelle. Là encore, tout l'effort de saint Augustin aboutit non seulement à la réfutation de l'arianisme, mais surtout à la connaissance du mystère de Dieu.

Quant à la doctrine des missions invisibles, c'est là que se manifeste le mieux le génie de notre Docteur. Avec ses vues profondes sur les rapports entre missions divines et image de Dieu en nous, l'évêque d'Hippone place le problème au cœur même de la vie chrétienne. Les théologiens et les mystiques postérieurs poursuivront l'édifice, mais les bases augustinienne demeureront, qu'il s'agisse de l'explication des missions invisibles par voie de connaissance et d'amour, ou qu'il s'agisse de comprendre la perfection chrétienne, offerte à tous les fidèles, comme l'union des chrétiens à la Sainte Trinité présente au fond de son âme.

La magnifique prière qui termine le *De Trinitate*, saint Augustin l'achève en s'effaçant devant l'unique Objet de son amour : « Seigneur, Dieu seul et unique, Dieu-Trinité, tout ce que j'ai dit dans ces livres

¹ P. HENRY : Plotin et l'Occident, Louvain 1934, 238.

et qui vient de toi, que les tiens le reconnaissent ; et si quelque chose vient de moi, toi et les tiens, pardonnez-le-moi. Amen¹. » Telle est l'humilité de l'illustre Père de l'Eglise. Mais, loin de voiler la Révélation par des opinions personnelles, le grand Docteur nous en donne l'explication véritable ; parce qu'ils l'ont reconnu, les théologiens conservent précieusement la doctrine augustinienne des théophanies et des missions divines.

¹ De Trin. 15, 28, 51 PL 42, 1098. Traduction BA 16, 567.

INDEX AUGUSTINIEN

Collatio cum Maximino

12² 15³ 120¹ 120² 150⁴

Confessiones

180⁴ 188² 196³ 196⁴ 196⁶ 196⁷ 196⁸

Contra Adimantum

102¹ 102² 102³ 102⁴ 102⁵ 181² 181³
196² 197¹

Contra Cresconium

167³

Contra epistolam Fundamenti

125² 125⁶ 126²

Contra Faustum

125⁴ 125⁷ 180⁴

Contra Felicem

124⁷

Contra litteras Petiliani

126⁴

Contra Maximinum

120³ 120⁴ 120⁵ 150⁵ 150⁶ 151¹ 151²
151³ 151⁵ 151⁶ 152¹ 176²

Contra sermonem Arianorum

40¹ 146⁴ 146⁵ 147¹ 147³ 147⁴ 147⁵
148¹ 148² 148³ 148⁴

De agone christiano

125⁴ 125⁷ 125⁸ 126⁵ 160⁵ 160⁷

De baptismo

125⁵ 126¹

De beata vita

184³

De catechizandis rudibus

125¹ 164²

De civitate Dei

lib. 9 146¹
10 118²
11 179³ 183³ 184⁴
13 146² 152¹
14 197² 198¹
15 118⁵ 163⁸
16 118⁵ 119¹
20 164³ 168³

De consensu evangelistarum

125¹ 125⁵ 125⁸ 126¹ 126³ 161¹

De diversis quaestionibus LXXXIII

125¹ 125³ 126⁶ 168² 174⁸ 181²

De div. quaestionibus ad Simplicianum

168²

De doctrina christiana

71² 163⁴

De fide et symbolo

102¹ 125¹ 163⁸ 164¹ 166²

De Genesi ad litteram, liber imperfectus

179³ 180⁴ 190³

De Genesi ad litteram

lib. 3 179³ 181⁶ 182¹ 182² 182⁴ 182⁵
196⁹ 197¹
6 181⁶ 182² 182³ 197¹
8 111³ 111⁴
9 111⁵
10 138¹ 152¹
11 111⁵ 180¹
12 111⁵

De magistro

160²

De ordine

123¹ 123²

De patientia

168³

De praedestinatione sanctorum
150⁶

De spiritu et littera
183¹

De Trinitate

- lib. 1 3¹ 35⁵ 104¹ 104² 104³ 104⁴
104⁵ 122⁵ 127² 133⁵ 135¹ 137³
138² 140³ 140⁷ 157² 157³ 158¹
176³ 177² 178³
2 16¹ 104⁶ 104⁷ 104⁸ 105¹ 105⁵
105⁶ 105⁷ 106⁹ 107² 107³ 107⁴
108¹ 108² 108⁴ 108⁶ 109¹ 109²
109⁵ 109⁶ 110¹ 110² 110³ 121¹
122³ 122⁴ 127² 127³ 127⁴ 128²
128³ 128⁴ 128⁶ 128⁸ 128⁹ 129²
129³ 129⁴ 129⁵ 129⁶ 130¹ 130²
130³ 130⁴ 132⁵ 133³ 133⁴ 134¹
135² 135³ 136¹ 136² 136³ 137³
138² 139² 139³ 140³ 140⁶ 140⁸
154¹ 155⁵
3 105² 105⁴ 105⁸ 106¹ 106² 106⁴
106⁵ 106⁶ 106⁷ 106⁸ 107¹ 107³
108⁸ 110³ 122¹ 122⁶ 133³ 135³
139²
4 108⁹ 122¹ 122² 122⁵ 131¹ 131²
131³ 131⁴ 132¹ 132² 132³ 132⁵
133¹ 133² 133⁵ 134² 134³ 136¹
136⁴ 137¹ 137³ 138¹ 138² 139¹
139⁴ 139⁵ 140¹ 140³ 140⁴ 140⁵
140⁷ 141¹ 141³ 152¹ 155¹ 155²
155³ 155⁴ 155⁶ 155⁷ 156² 156⁴
156⁵ 158¹ 159¹ 159² 159³ 160¹
167⁶ 168⁴ 168⁵ 169¹ 169⁴ 173³
174⁵ 174⁸ 175¹ 176⁷ 205 206
210² 213²
5 137² 137³ 168²
6 35⁴ 54² 105³
7 179³
8 165² 166¹ 166³ 166⁴ 187⁸ 188¹
9 165² 179³ 186⁵ 186⁶ 186⁸ 187⁴
187⁵ 187⁶ 187⁷ 188¹ 188² 188³
188⁴ 189¹ 190⁵ 193³
10 165² 185⁶ 186¹ 187³ 188¹ 188²
189¹
11 75⁵ 185¹ 188⁴ 190⁸
12 179³ 180¹ 185² 193³ 194³
13 128⁵ 188³
14 183² 183³ 185³ 185⁴ 185⁵ 186²
186³ 186⁴ 187¹ 187² 188⁵ 190¹
190⁵ 190⁶ 190⁷ 190⁹ 190¹⁰ 190¹¹
191¹ 192⁴ 193² 193³ 193⁸ 194²
194⁴ 194⁵ 194⁷ 194⁸ 194¹⁰ 195¹
195² 195³
15 40¹ 54² 137³ 150³ 152¹ 168⁵
169⁴ 170² 171¹ 172¹ 172² 177⁵
181⁶ 189³ 189⁴ 189⁵ 189⁶ 193³
193⁴ 194⁸ 194¹⁰ 219¹

De utilitate credendi
125³

De vera religione
72⁵ 163⁸

Enarrationes in Psalmos

- ps. 3 160³
4 160³ 181² 181³
17 160³ 177⁴
18 143⁴
29 182⁶
32 164⁴ 181³ 182⁵ 196²
44 124⁷
45 163⁸
48 196¹⁰
58 142⁵
67 143¹
70 181³ 197²
72 182³ 198¹
90 168³ 172¹
92 176² 181³ 196²
94 180⁴ 181² 181³
95 143⁵
96 125⁷ 164⁵ 174¹ 174³
98 177⁵
99 168² 197²
101 181¹
102 143² 176⁵
103 142⁴ 142⁵ 164¹
104 143⁶
118 164¹ 164⁸ 173¹
122 161⁴
125 142⁵
127 172¹
130 167⁵ 174⁴
138 112²
146 181¹
147 198¹
149 177⁶

Epistolae ad Galatas expositio

101² 124⁵ 164⁸

Epistolae

- epist. 11 72⁵ 123³ 123⁴ 124¹ 124²
12 124³
92 182² 197³
137 142⁴ 142⁶ 161³
140 161² 161³
143 117³
147 88⁶ 89² 115¹ 115² 115³
115⁴ 115⁵ 115⁶ 116¹ 116²
116³ 116⁴ 116⁵ 117² 117³
148 39⁹ 68⁴ 82² 85⁵ 88⁶
117² 117³
155 158³

169 140⁵ 145⁶ 145⁷ 145⁸ 189⁶
 170 148⁷
 187 154¹ 175⁴ 176³ 177³ 177⁶
 178³
 222 79³

Expositio propositionum LXXXIV
 164⁶

Quaestiones Evangeliorum
 125⁷

Quaestiones in Heptateuchum
 118⁴ 118⁵ 158¹ 164¹

Retractiones
 111¹ 114³ 146³ 164⁷ 181² 182³

Sermones

serm. 6 103¹ 103² 103³
 7 114¹ 118¹ 119¹
 9 179³ 181²
 23 112³ 112⁴ 112⁵ 112⁶
 34 176⁵ 177⁶
 43 194⁷
 51 145³
 52 142¹ 142³ 179³ 184² 189⁵
 60 181²
 62 160⁷
 71 145⁶ 167⁴ 175⁴ 178²
 90 182⁶ 182⁷
 99 166⁵ 174²
 119 142⁵
 121 142⁵
 125 114¹ 198¹
 128 164¹ 175⁴
 140 150⁶
 155 164¹ 175⁴
 175 167⁴
 183 146⁴
 195 142⁴
 212 143¹
 265 143³
 266 167⁴
 269 166⁵
 270 175²

277 113⁵ 116¹
 341 147³

Frangipane 1 167² 167³
 Guelferb 1 142³
 Mai 13 146¹
 — 86 167⁴
 Morin 3 147³

Tractatus in Joannem
 tract. 2 143⁹

3 113³ 113⁴ 113⁵ 181¹
 5 145³ 145⁴
 6 145³ 145⁴ 145⁵
 7 145³ 145⁴
 12 143⁹ 144² 144⁴
 14 143¹²
 20 144⁸ 144⁹
 21 144¹ 144² 144⁵
 23 143⁸
 24 114¹
 26 143⁸ 143¹¹
 32 167¹ 167² 167³ 167⁴ 167⁵
 175² 175⁴
 36 143⁸ 143¹⁰ 144⁴ 144⁶
 40 144³ 144⁷ 144⁸
 42 144¹⁰ 145²
 52 175³
 53 113⁷ 113⁹
 59 149⁴
 71 149⁵
 74 150² 163⁷ 173¹
 76 149⁵ 156¹ 162² 176⁶ 177⁷
 77 158¹ 162¹
 78 148⁷
 94 158¹ 162² 168³ 176³ 177⁸
 178³
 95 158¹
 96 165¹ 165³
 97 165¹ 165³ 173²
 99 149⁶ 149⁸ 150¹ 150³ 152¹
 102 149¹
 103 148⁸
 106 149⁵
 110 148⁶ 149⁵
 121 149⁷ 152¹

INDEX ALPHABÉTIQUE

A. Antiquité

- Achille, diacre 13
 Adéodat 160²
 Alexandre d'Alexandrie 7 8 8¹ 13 25 25¹
 Alexandre de Constantinople 13³
 Alexandre de Thessalonique 13 13³
 Ambroise 2 15 23 79 80⁶ 82 85-98 115
 115⁶ 116³ 117² 200 201 202 203 204
 205¹ 206⁷ 207 208 209 210 210³ 210⁵
 211 211¹ 212 213 213⁴ 214 214⁴ 215
 216 216³ 217
 Arius 7 8 8¹ 12 13 16 25¹ 53 79¹ 92⁵
 Athanase 8¹ 16² 17 17⁴ 20¹ 25-37 38¹¹
 50⁴ 54 54¹ 68 73³ 81 117² 200 202¹ 204
 206 208 208³ 209¹
 Augustin 1 1¹ 2 3 12 15 25¹ 35 36 37
 37² 37³ 38 39 39⁹ 40⁶ 44 44² 44⁷ 47⁶
 49 50⁵ 51 51¹ 52¹ 54 54¹ 66 68 71 71²
 71³ 72⁵ 75⁵ 79 81 82 85 85⁵ 88 89² 91⁵
 99-219
 Basile de Césarée 11 11⁴ 18² 37-39 201
 Candidus 14 71 72
 Clément d'Alexandrie 9⁸
 Damase 23
 Dardanus 177
 Demetrius 53¹
 Didyme l'Aveugle 44-50 54¹ 94³ 203¹
 204 207 208 209¹ 211 212 215 216¹
 Epiphane 23 51-52 203¹
 Etienne d'Antioche 17
 Eunomius 11 18² 38⁹
 Euphratation 12 15
 Eusèbe de Césarée 8-11 12 13¹ 14² 15
 Eusèbe de Verceil 64-68 80 81 200 201
 205 205¹ 206
 Eustathe 37 38⁷
 Faustinus 14
 Filastrius 79-80 200 204
 Fortunatianus 114² 117²
 Gaudentius 80-81 94⁴ 204 207
 Grégoire d'Elvire 12 39⁹ 82-85 117² 201
 202 208 211
 Grégoire de Nazianze 37 39-43 82 117²
 204² 208¹ 208² 216³
 Grégoire de Nysse 37 37²
 Hilaire de Poitiers 2 3 16¹ 22³ 53-64 69
 71 74³ 77³ 83⁸ 86⁸ 87 91⁴ 92¹ 92⁷ 94
 200 201 202 202³ 204 205 206 206⁷
 207 209 217
 Jean Chrysostome 52¹
 Jérôme 23 44 47⁶ 53¹ 71⁷ 117²
 Julien d'Eclane 52¹
 Justin, martyr 129⁴
 Lactance 53¹
 Licentius 123
 Lucifer de Cagliari 81-82
 Manès 125
 Marcel d'Ancyre 19 66
 Marcellinus 117³
 Marius Victorinus 14 71-79 85 200⁴ 202¹
 206 206⁷ 209 211¹ 212 212² 213 214
 214⁴ 215 215² 216 217 217¹
 Maximinus Arianus 12 15 15³ 119 120
 121 150 151 152 176
 Montan 125
 Nebridius 123 123⁴ 124 126 133⁵ 142 184³
 Origène 1² 9⁸ 27⁴ 47⁶ 54 54¹ 77⁶ 78³ 82
 82³ 87⁷ 93⁶ 97⁹ 165³ 202⁴ 210 210³ 211¹
 211² 214 215³ 217
 Paul de Samosate 32⁶
 Paulin de Nole 86⁴
 Paulina 114 116 117 203
 Philon d'Alexandrie 87⁷ 89¹
 Phoebadius 11 14 69-71 82 200 201 202
 206

Photin de Sirmium 19 20 115
 Plotin 71 71³ 71⁷ 74 74⁴ 75 78⁸ 93⁶ 93⁷
 211¹ 212 214 214⁴ 215¹ 217 217¹
 Porphyre 75⁴ 214⁴
 Praxéas 83
 Quodvultdeus 79 79³
 Rufin 39 39⁸ 40 40² 40⁶ 41²
 Sabellius 66 83 204

Sérapien 34 35²
 Simplicianus 214⁴
 Théodoret de Cyr 13³
 Théodose I^{er} 22
 Trygetius 123
 Vigile de Thapse 68 82 200
 pseudo-Vigile de Thapse 69 201
 Zénon de Vérone 79¹

B. Epoque moderne

Adam K. 37²
 Aeby G. 1 1¹ 1² 2¹ 2² 7¹ 7² 13² 17¹ 27⁴ 47⁶
 77⁸ 87⁷ 93⁶ 97⁹ 211² 214⁶ 215³
 Agaësse P. 192¹
 Altaner B. 2 35 35³ 35⁴ 37¹ 37² 37³ 39⁹
 40¹ 44¹ 44³ 44⁷ 51¹ 52¹ 53¹ 54¹ 68⁴ 69⁶
 82² 199²
 Arnou R. 74⁴ 214⁵
 Barbel J. 11⁶ 29¹ 30³ 44² 51³ 57³ 114¹
 129⁴
 Bardy G. 1¹ 9¹⁰ 23¹ 73¹ 74⁴ 111² 117³ 118⁵
 Batiffol P. 82³
 Benz E. 71⁶ 72³ 72⁵ 73³ 75³ 76¹ 212³
 Bernard R. 9⁸ 25² 26² 27⁴ 30⁴ 31⁴ 33¹
 Boyer C. 1¹ 190⁴ 192¹ 194¹⁰
 Bulhart V. 64² 64³
 Camelot Th. 127³
 Capelle B. 165³
 Carrière G. 214²
 Cavallera F. 137² 139⁴ 163¹ 163³ 163⁶
 168¹ 173²
 Cayré F. 156⁸ 157¹ 158² 160² 168¹ 184⁴
 189¹ 189² 191² 191³ 192³ 193¹ 193⁵ 193⁶
 194¹ 194⁶ 195¹ 195³ 196⁵ 217¹
 Courcelle P. 93⁶ 93⁷ 210⁵ 213 213⁴ 214⁴
 217¹
 Dekkers E. 64²
 Fliche A. 23¹
 Gaar Ae. 64²
 Giet S. 39¹
 Hefele C. J. 17 17³ 20¹ 22¹ 22² 23¹ 23²
 23³ 24¹
 Heijke J. 215¹
 Hendriks E. 103⁴ 117³ 118⁵ 150³ 184⁴
 Henry P. 71² 71³ 71⁶ 71⁷ 75⁵ 77¹ 217
 218¹
 Hofmann F. 164¹ 167³ 175⁴
 Huijbers Th. 215¹
 Jolivet R. 123¹

Kretschmar G. 1¹ 87⁷
 Kunzelmann A. 103¹ 114¹ 142⁵ 146⁴ 147³
 Lebon J. 35²
 Lebreton J. 106³ 116⁴ 117³ 203³ 204¹
 Leclercq H. : voir Hefele
 Le Landais M. 113¹
 Löpfe D. 93⁵ 97² 97⁹
 Martin V. 23¹
 Mellet M. 127³
 Merki H. 214²
 Michel A. 1¹
 Migne J. P. 68
 Moingt J. 189¹
 Morin G. 82³
 Nédoncelle N. 179³
 Opitz H. G. 8¹ 13³
 Palanque J. R. 23¹
 Perler O. 3 184³ 186⁷ 189²
 Portalie E. 1¹
 Quasten J. 53¹
 Schmaus M. 1¹ 123⁴ 189³ 192¹
 Sciacca M. F. 184² 184³
 Séjourné P. 74⁴ 75¹ 75² 75⁴ 78³
 Smulders P. 54¹ 55⁴ 58¹ 60³ 61¹ 61³ 62¹
 63¹ 63³ 63⁶
 Somers H. 180 180² 180³ 181⁴ 181⁵ 184¹
 184³ 184⁴ 185⁵ 192¹ 213⁴ 215¹
 Thomas L. 53¹
 Tissot G. 89¹
 Tixeront J. 54¹ 66³ 71⁸ 74¹
 Turrado A. 171² 178³
 Vega A. C. 82³
 Verbeke G. 215¹
 Willems R. 113¹
 Wilmart A. 82³
 Zarb S. 113¹ 113³ 113⁷ 113¹⁰

Nihil obstat :
Friburgi Helv., die 17^a octobris 1960
A. C. Gigon, O. P.

Imprimatur :
Friburgi Helv., die 17^a octobris 1960
L. Waeber, vic. gen.

- I. LEONHARD WEBER : Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. xii + 288 S. (1947). Fr. / DM 9.—
- II. ANDREAS SCHMID O. S. B. : Die Christologie Isidors von Pelusium. xii + 114 S. (1948). Fr. / DM 5.—
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN : Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. xii + 180 S. (1949).
vergriffen
- IV. KARL FEDERER : Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii + 144 S. (1950).
vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER : Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. xviii + 242 S. (1955). Fr. / DM 13.—
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P. : Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle. 172 pages (1952).
épuisé
- VII. HUBERT MERKI O. S. B. : 'Ομοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. xx + 188 S. (1952).
vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER : Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix + 196 S. (1953).
vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C. PP. S. : The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix + 234 p. (1953).
Fr. / DM 10.—
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O. E. S. A. : Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii + 189 p. (1954).
épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O. P. : Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio. x + 186 p. (1956). Fr. / DM 12.—
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap. : Les Missions Divines. De saint Justin à Origène. xiii + 194 p. (1958). Fr. / DM 13.—
- XIII. FRANZ FAESSLER O. S. B. : Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. xviii + 242 S. (1958).
Fr. / DM 15.—
- XIV. IVO AUF DER MAUR O. S. B. : Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. xvi + 205 S. (1959).
Fr. / DM 15.—
- XV. OTHMAR PERLER : Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960). Fr. / DM 8.50
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER : Les Missions Divines selon saint Augustin. x + 226 p. (1960).
Fr. / DM 18.—

Printed in Switzerland