

L'exégèse exacte et objective des théophanies de l'Ancien Testament dans le « De Trinitate »

§ 1. — LA SITUATION ANTÉRIEURE.

Voyons d'abord comment se présentait la situation avant saint Augustin. Jusqu'alors la plupart des Pères avaient toujours considéré les théophanies de l'Ancien Testament comme autant d'apparitions du Fils de Dieu. On sait en effet dans quelles circonstances l'exégèse primitive des théophanies a vu le jour. Celle-ci fut inspirée avant tout par un souci de polémique ¹⁾. Les Apologistes s'en servirent les premiers pour établir, contre les Juifs et contre les païens, la distinction entre deux Personnes divines. Presque aussitôt, plusieurs y ont cherché un argument pour démontrer, contre Marcion, que le Fils de Dieu, qui s'est incarné sous le règne de Tibère, était bien celui qui était apparu dans l'Ancien Testament. On l'utilisa en outre contre Marcion pour réfuter les objections que cet hérétique tirait des théophanies. Tandis que contre l'erreur des Monarchiens et des Sabelliens, on y vit une preuve en faveur de la distinction personnelle du Père et du Fils ²⁾.

Avec les Ariens toutefois la situation devint plus dangereuse, du fait que ceux-ci recouraient volontiers à l'exégèse des théophanies pour étayer leur thèse de l'infériorité substantielle du Fils de Dieu ³⁾. Leur argumentation est ainsi rapportée par Phébadé : « Aiunt enim : Cum sit Deus Pater omnipotens, invisibilis, incon-

¹⁾ J. LEBRETON, Saint Augustin théologien de la Trinité. Son exégèse des théophanies. — *Miscellanea Agostiniana* II, p. 822. Roma, 1931.

²⁾ *Ibid.*, p. 822.

³⁾ *Ibid.*, p. 827.

vertibilis, immutabilis, perfectus, semper idem, aeternus ; Filius vero visibilis, quia saepe Patribus visus est ; et convertibilis atque mutabilis, quia in variis figuris quibus 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 cuius substantia erat ; quia quod de Patre est, nec videri, nec mutari, nec converti posse credendum est » (*De Filii divinitate* VIII) ⁴⁾. Tirant parti du texte *Nul n'a jamais vu Dieu* (*I Ioan.* IV, 12), les Ariens prétendaient que le Fils est inférieur, parce que seul, envoyé par le Père, il est apparu aux Patriarches, tandis que le Père demeure invisible ⁵⁾.

L'Eglise leur opposa une attitude positive. Sachons que quand les Pères de l'Eglise nous disent que nul n'a jamais vu Dieu, ils entendent tout autrement ces paroles johanniques que les Ariens. Car ces derniers attribuaient au Père seul l'invisibilité ; le Fils, inférieur au Père, étant à chaque apparition visible dans sa propre nature. Complètement différente est la doctrine des saints Docteurs qui nous enseignent que la Trinité tout entière, Père, Fils et Saint-Esprit, est invisible dans son essence à l'œil humain. Si, en parlant du Père, ils affirment que seul il est invisible, ils entendent par là qu'il ne s'est pas manifesté aux hommes personnellement en des visions ou des apparitions, mais qu'il s'est donné à connaître par son Verbe, qui, dès avant son Incarnation, s'était montré aux hommes par l'entremise de créatures soumises à sa volonté, nous représentant Dieu, non point tel qu'il est en réalité, mais figurativement, selon que les circonstances des choses et des temps l'exigeaient ⁶⁾. Remarquons cependant avec Legeay qu'on ne saurait demander à ces écrivains ecclésiastiques la rigueur et la précision d'expression dont il fallut user plus tard ⁷⁾.

Que la question de l'invisibilité en général était alors délicate, la confession de l'évêque Germinius de Sirmium en est un indice. Quand, en 366, celui-ci embrassa le semi-arianisme, les prédicats *innatus*, *invisibilis*, mentionnés d'abord dans sa confession, à propos du Père, finirent par disparaître y compris le dernier terme, tant

⁴⁾ *Ibid.*, p. 827.

⁵⁾ G. LEGEAY, L'Ange et les théophanies dans la Sainte-Ecriture d'après la doctrine des Pères. — *Revue Thomiste* 10 (1902), p. 407.

⁶⁾ *Ibid.*, pp. 408-409.

⁷⁾ *Ibid.*, p. 158.

les deux mots formaient apparemment une unité. Pour le Fils on craignait le *visibilis*, de peur que ce prédicat ne l'abaissât au rang des autres créatures. Probablement est-ce pour la même raison qu'on évita l'*invisibilis* pour le Père ⁸⁾).

En 413, les récits des théophanies se trouvent interprétés dans les *Epistulae* 147 et 148 ⁹⁾. Ces interprétations ont fait dire à Lebreton : « ... et la théologie du *De Trinitate* se dessine déjà dans ses grandes lignes ». Sans doute, nous y voyons la théologie du *De Trinitate*, mais Lebreton oublie que le *De Trinitate* est antérieur aux *Epistulae* 147 et 148. Augustin commença à écrire son *De Trinitate* au cours de l'été de 399. Six ans plus tard celui-ci est achevé en grande partie, encore que dans une première rédaction provisoire et pour les éléments essentiels. Cependant les sérieuses difficultés qu'Augustin rencontra, en particulier dans son essai de pénétration psychologique de la doctrine trinitaire, ralentirent son élan dans les derniers livres et l'empêchèrent de parfaire la rédaction des livres déjà achevés ¹⁰⁾. Or les théophanies de l'Ancien Testament figuraient justement dans la partie rédigée entre 399 et 405.

Quoique le *De Trinitate* fût antérieur aux *Epistulae* 147 et 148, le fait qu'Augustin reconnaît à l'Evêque de Milan le mérite de lui avoir suggéré d'opposer aux Ariens la doctrine de l'invisibilité de toute la Trinité, est capital pour comprendre l'attitude d'Augustin. Car, dans l'*Epistula* 147, il cite et commente longuement un texte d'Ambroise tiré de son *Commentaire sur saint Luc* I, 1. Augustin commente ainsi ce texte : « Si, quando Patres Deum viderunt, ipsa illis natura eius apparuit quamvis si noluisset utique non apparuisset ; quomodo Deum nemo vidit umquam, cum eo volente ipsa eius a tot Patribus natura conspecta sit ? Quodsi dicitur Filius a Patribus visus, ut de Deo Patre accipiatur dictum, 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 alios, id est Arianos, perniciosius insidiantes, quorum procul dubio error adstruitur, si Patris natura invisibilis, Filii vero visibilis creditur ; utriusque unam pariterque invisibilem

⁸⁾ H. A. VAN BAKEL, *Circa Sacra*, pp. 106-107. Haarlem, 1935.

⁹⁾ LEBRETON, *op. cit.*, p. 828.

¹⁰⁾ E. HENDRIKX, *La Trinité*, I. Œuvres de saint Augustin 15. Préface, p. 12. Paris, 1955.

asseruit esse naturam, adiungens etiam Spiritus Sancti... Invisibilis est igitur natura Deus, non tantum Pater sed et ipsa Trinitas, unus Deus. Et quia non tantum invisibilis, verum etiam incommutabilis, sic apparet quibus voluerit, in qua voluerit specie, ut apud eum integra maneat eius invisibilis incommutabilisque natura » (*Epistula* 147, VII, 19 - VIII, 20)¹¹).

Augustin emprunte donc à Ambroise ce que celui-ci avait opposé aux Ariens : les trois Personnes sont invisibles et immuables au même titre ; si donc Dieu apparaîtrait, ce n'est point avec sa propre nature, mais sous une forme extérieure¹²). Vers la fin du traité, Augustin invoque l'autorité d'Ambroise ainsi que celle de Jérôme et démontre qu'une autorité supérieure, celle même de Dieu, doit commander notre adhésion¹³). Dans l'*Epistula* 148, il développe les mêmes thèses, mais plus brièvement¹⁴).

Dans l'*Epistula* 147, Augustin établit une nette distinction entre *videre* et *comprehendere*. A ce sujet P.-M. de Contenson fait remarquer : « Par suite de sa fréquentation directe ou indirecte de certains Pères grecs, Augustin, pour sauver, dans la vision elle-même, la transcendance de Dieu, est conduit à proposer une distinction entre *videre* et *comprehendere*, qui sera reprise et développée par Grégoire le Grand »¹⁵). Cette distinction entre *videre* et *comprehendere* de l'*Epistula* 147 on la retrouvera par exemple dans le *Sermo* 117,3. Mais ici Augustin s'inspire matériellement du texte de l'*Expositio Evangelii secundum Lucam* I, 25, où les deux termes, à la suite de la version latine de l'Evangile, sont juxtaposés sans aucune intention disjonctive. Tout en se basant sur *Matthieu* V, 8, Augustin emprunte délibérément le principe de cette distinction à la philosophie païenne, probablement à Cicéron qui applique à l'*intellectio* un discernement déjà posé par Zénon à propos de la sensation. Quant au souci d'Augustin de sauvegarder la transcendance divine jusque dans la béatitude, il lui vient vraisemblablement de ses contacts suivis avec la pensée des Pères orientaux. Non pas qu'Augustin leur doive cette distinction puisqu'ils l'igno-

¹¹) LEBRETON, *o. c.*, pp. 828-829.

¹²) *Ibid.*, p. 829.

¹³) *Ibid.*, pp. 829-830.

¹⁴) *Ibid.*, p. 830.

¹⁵) P.-M. DE CONTEYSON, Avicennisme latin et Vision de Dieu au début du XIII^e siècle. — *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age* 34 (1959), pp. 93-94.

raient ; en posant le problème de l'invisibilité de Dieu, ils préféraient de beaucoup situer Dieu dans une sorte d'au-delà du monde des intelligibles ! Cette tendance de la théologie orientale de vouloir maintenir Dieu hors d'atteinte et de toute compréhension humaine, a dû aider certainement Augustin à prendre conscience de la nécessité de sauvegarder dans la vision béatifique même une « incompréhensibilité » de Dieu. Chose assez curieuse, c'est qu'il s'étend sur ce thème dans son *Epistula* 147, alors que pareille considération est tout à fait étrangère au litige qu'il s'efforce de régler ¹⁶). Et P.-M. de Contenson de poursuivre : « D'ailleurs dans son *Epistula* 148, nous avons un meilleur aperçu du dossier patristique dont il dispose : il invoque en effet l'autorité de Jérôme et d'Ambroise, par qui il a de fait déjà un écho de Basile et d'Origène (*Epist.* 148, c. 2, n° 6), mais il se réfère également à Athanase d'Alexandrie et à Grégoire de Nazianze » (*Epist.* 148, c. 2, n° 10) ¹⁷).

La distinction entre *essentia* et *voluntas* au sujet des manifestations de Dieu dans l'*Epistula* 147 provient en réalité d'Origène par l'intermédiaire d'Ambroise ¹⁸).

Dans le *De Trinitate*, Augustin procède ainsi : suivant pas à pas les Ecritures, il analyse en détail toutes les théophanies de l'Ancien Testament et démontre que la Bible ne permet pas d'attribuer chacune de ces manifestations à une seule et même Personne. On peut les attribuer tantôt au Fils, tantôt au Saint-Esprit, quelquefois au Père et parfois même aux Trois ; mais il est aussi des cas où il devient impossible de savoir à qui les attribuer. Toutes les théophanies, qu'elles soient d'une seule Personne ou de la Trinité entière, sont réalisées à l'aide d'éléments créés. Car toutes les Personnes sont consubstantielles et partant *unus Deus Trinitas* ; or Dieu, autrement dit la Divinité, est essentiellement invisible. Donc également chacune des Personnes divines. Sur ce point, il n'y a pas de différence entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit ¹⁹).

Nous constatons donc que la discussion avec les Ariens était déjà théologiquement close bien avant 399. Augustin n'a donc plus eu besoin de les combattre. Dans son *De Trinitate*, il emprunte l'élément anti-arien à ses devanciers. Lorsqu'il traite des théophanies

¹⁶ *Ibid.*, pp. 93-94.

¹⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹⁸ *Ibid.*, p. 97.

¹⁹ E. HENDRIKX, o. c., p. 32.

vétéro-testamentaires, il cite les Ariens au passage (*De Trinitate* II, XV, 25). Ces malheureux, dit-il, ont conclu qu'on peut voir le Fils de Dieu non par l'intermédiaire d'un être créé, mais bien en personne (II, XVI, 27). Les Ariens sont dès lors des *miseri*. Et dans le même chapitre il va jusqu'à les traiter de *stulti*. Aussi leur objecte-t-il : Il est trop osé d'affirmer que jamais Dieu le Père ne s'est montré aux Patriarches ou aux Prophètes sous quelque forme visible. Cette idée-là a été émise par des gens qui se sont révélés incapables de reconnaître l'unité de la Trinité (II, XVII, 32). Les partisans du Fils visible reparaissent une fois de plus au livre III. Il est des gens qui, dans les passages où l'Écriture emploie le mot *ange*, veulent y voir le Fils de Dieu en personne (III, XI, 23).

Augustin combat le subordinatianisme des Ariens et consorts, notamment dans le passage suivant de IV, XX, 27 : « Si ce qui fait appeler le Fils 'l'envoyé du Père', c'est que l'un est Père et l'autre Fils, rien ne nous empêche de croire à l'égalité, la consubstantialité et la coéternité du Fils avec le Père en même temps qu'à la mission du Fils par le Père. Ce n'est pas que l'un soit supérieur, l'autre inférieur, mais que l'un est Père, l'autre Fils, l'un générateur, l'autre engendré, l'un principe de celui qui est envoyé, l'autre qui a son principe en celui qui envoie. C'est en effet le Fils qui vient du Père et non le Père qui vient du Fils ».

Les Ariens figurent donc dans l'étude des théophanies vétéro-testamentaires du *De Trinitate*, encore que cet ouvrage ne soit pas dirigé expressément contre eux. Bien qu'on puisse relever çà et là l'une ou l'autre allusion à leur doctrine (par exemple dans les *Tractatus in Ioannem*), on n'a cependant pas l'impression qu'ils constituaient un réel danger pour l'Eglise d'Afrique ²⁰). Les Ariens ne devinrent un fléau pour l'Afrique chrétienne qu'après la mort d'Augustin et la conquête du pays par les Vandales ²¹). D'où la place restreinte qu'ils tiennent dans l'ouvrage.

H.-I. Marrou estime qu'un ouvrage écrit sur un ton tranquille tel que le *De Trinitate*, est une exception dans l'œuvre d'Augustin ²²). Ce livre renferme à son tour un passage tranquille : l'exégèse scripturaire des théophanies de l'Ancien Testament. Augustin

²⁰) G. BARDY, *Les Révisions*. Œuvres de saint Augustin 12. Paris, 1950, p. 589.

²¹) *Ibid.*, p. 590.

²²) H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1937, p. 379.

pose le problème comme suit : « In huius perplexitate quaestionis, adiuvante Domino primum quaerendum est, utrum Pater, an Filius, an Spiritus sanctus ; an aliquando Pater, aliquando Filius, aliquando Spiritus sanctus ; an sine ulla distinctione personarum, sicut dicitur Deus unus et solus, id est, ipsa Trinitas per illas creaturae formas Patribus apparuerit. Deinde, quodlibet horum inventum visumve fuerit, utrum ad hoc opus tantummodo creatura formata sit, in qua Deus, sicut tunc oportuisse iudicavit, humanis ostenderetur aspectibus ; an Angeli, qui iam erant, ita mittebantur, ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea, in usum ministerii sui, sicut cuique opus esset ; aut ipsum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt, in species quas vellent accomodatas atque aptas actionibus suis mutantes atque vertentes secundum attributam sibi a Creatore potentiam. Postremo videbimus id quod quaerere institueramus, utrum Filius et Spiritus sanctus et antea mittebantur ; et, si mittebantur, quid inter illam missionem, et eam quam in Evangelio legimus distet ; an missus non sit aliquis eorum, nisi cum vel Filius factus esset ex Maria virgine, vel cum Spiritus sanctus visibili specie sive columba, sive in igneis linguis apparuit » (*De Trinitate* II, VII, 13). Etant donné qu'une possibilité purement théorique ne saurait ni servir ni nuire à la théologie d'Augustin, il peut librement s'en remettre dans tous ces chapitres au texte de l'Écriture.

Si l'on tient bien compte de ce fait, on peut déceler plus aisément dans l'étude des théophanies de l'Ancien Testament — et ce en divers endroits — les efforts déployés par Augustin pour arriver à une exégèse non-prévenue. A cet égard, deux choses lui paraissent inadmissibles : la prévention contre la vérité et l'opposition à la vérité. « Pourtant il y a dans l'erreur humaine deux choses difficilement supportables : prendre parti avant qu'apparaisse la vérité, et s'obstiner dans un faux parti pris, une fois que la vérité est évidente. De ces deux vices, si incompatibles avec la recherche de la vérité et l'étude des Saintes Ecritures, que Dieu me défende, comme je l'en prie et comme je l'espère, et qu'il me garde 'sous le bouclier de sa bienveillance' (Ps. V, 13), dans la grâce de sa miséricorde » (*De Trinitate* II, Proemium).

Etre fidèle à son principe d'une exégèse non-prévenue sans s'attaquer aux autres, c'est ce que le Docteur africain ne peut concilier. S'il est vrai que, dans son exégèse, il ne se montre pas véhément envers les Ariens, les introductions aux différents livres ac-

cusent des tendances anti-pélagiennes certaines. Ces tendances permettent de voir dans ces introductions autant de pièces ajoutées après ²³⁾).

Mais dans l'ensemble, Augustin désire traiter des problèmes trinitaires en toute sérénité : « Quant à nous qui n'avons jamais prétendu que Dieu, Père, Fils ou Esprit-Saint, ait apparu aux yeux des hommes autrement que par l'intermédiaire d'une créature matérielle soumise à sa puissance, c'est avec un zèle tout pacifique et dans la paix catholique que, prêts à tenir compte de toute critique fraternelle et juste et même des attaques d'un ennemi qui aurait raison, nous allons étudier qui est apparu à nos Pères, avant l'Incarnation du Christ : Dieu dans son indivisibilité, ou l'une des Personnes de la Trinité, ou chacune d'elles à son tour » (II, IX, 16).

Souvent Augustin applique ce principe avec succès. Ainsi, en traitant de l'histoire de Moïse et le buisson ardent, il envisage la possibilité d'une révélation du Fils : « Potest ergo recte intelligi ipse Salvator » (II, XIII, 23). Or ici il aurait dû savoir qu'il faisait le jeu du subordinatianisme, tout à l'avantage des Ariens.

§ 2. — L'ECRITURE, BASE DE LA DOCTRINE AUGUSTINIENNE.

Voici la norme de la réflexion augustinienne : « 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 » (II, XVIII, 35).

Dans ses recherches, Augustin veut sans plus écouter l'Ecriture et se laisser guider par elle : « Tu n'as pas à te soumettre à mes écrits comme si c'étaient les Ecritures canoniques. Dans celles-ci, même ce que tu ne croyais pas, dès que tu l'auras découvert, crois-le immédiatement... Mes écrits, ce n'est pas d'après tes façons de voir ou tes arguties, mais d'après la Sainte Ecriture ou avec des arguments indiscutables que tu les critiqueras » (III, Proemium 2).

²³⁾ Cf. U. DUCHROW, Zum Prolog von Augustins « De doctrina Christiana ». — *Vigiliae Christianae* 17 (1963), p. 169.

« Mais enfin, ce que l'autorité des Saintes Ecritures m'incline à croire là-dessus, il est inopportun d'en parler maintenant » (III, I, 5). « N'avons-nous pas, en effet, l'autorité de la Sainte Ecriture, dont notre esprit ne doit pas s'écarter pour tomber, une fois ce soutien abandonné, tête première dans les abîmes des conjectures personnelles ? » (III, XI, 22). « Il faut au préalable discuter et réfuter les arguments des hérétiques, arguments qu'ils tirent non de la Sainte Ecriture, mais de leurs raisonnements et qui, croient-ils, leur permettent de nous contraindre à interpréter les textes concernant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dans leur sens à eux » (IV, XXI, 31). Bref, l'autorité de l'Ecriture est une chose acquise pour le Docteur africain.

Dans l'Ecriture, Augustin découvre un vaste plan divin : toutes les théophanies sont orientées vers l'Incarnation du Fils de Dieu. L'Incarnation, pour sa part, nous oriente vers la contemplation de la vérité. « Voilà donc à quelle fin le Fils de Dieu a été envoyé, ou mieux, voilà ce qu'est la mission du Fils de Dieu. Tous les faits accomplis au cours du temps au sein des choses affectées d'un commencement, dont l'éternité est l'origine et le terme, pour établir la foi, source de notre pureté nécessaire à la vision de la vérité, constituent ou des témoignages de cette mission ou la mission même du Fils de Dieu » (IV, XIX, 25). Les messages angéliques peuvent prédire la venue du Fils de Dieu, mais non pas en égaler la majesté. « Auparavant, un être angélique a pu symboliser cette Personne prophétiquement, non se l'appropriier au point de l'être personnellement » (IV, XX, 30).

Si, pour Augustin, il est certain qu'en fin de compte les théophanies mènent à la contemplation de la vérité, dans l'exégèse des apparitions de l'Ancien Testament, il les rapporte à un but moins éloigné : celles-ci aboutissent toutes à l'Incarnation. Sa soif ardente d'une contemplation personnelle de Dieu ne le poussera cependant pas à donner une exégèse trop subjective. Cette soif vise l'union avec Dieu et non les théophanies de l'Ancien Testament.

§ 3. — DANGERS D'UN COMMENTAIRE SOMMAIRE.

Qui reconnaît et apprécie les essais multiples à l'endroit d'une exégèse objective, éprouvera fatalement des difficultés lorsqu'il s'agira pour lui de consulter un commentaire sommaire, tant il

risque de lui suggérer que les vues d'Augustin sont beaucoup plus restreintes qu'elles ne l'étaient en réalité. Voici d'ailleurs quelques exemples tirés des commentaires de la « Bibliothèque Augustinienne » qui en disent long. Commençons par le commentaire *Tres vidit et unum adoravit* du volume XV (*La Trinité I*)²⁴. Il y est dit ceci : « L'interprétation trinitaire du mystérieux épisode de Mambré apparaît chez saint Hilaire (*De Trinitate* IV, 25. ML 10, 115) : 'Trois hommes apparaissent à Abraham. Il en voit trois et n'en adore qu'un et reconnaît le Seigneur. L'Écriture raconte que trois hommes lui apparurent ; mais le patriarche n'ignore pas quel est celui qu'il faut adorer et confesser'. On la retrouve chez saint Ambroise (*De fide* I, 13, 80. ML 16, 547) : 'Abraham quoque tres vidit et unum adoravit' ; ou encore (*De excessu fratris Satyri* II, 96. ML 16, 1342) : 'Abraham vit la Trinité sous une figure (*typo*) ... apercevant trois hommes, et n'en adorant qu'un, ... il en voit trois, mais il vénère l'unité'. Chez Augustin, qui a pu emprunter cette exégèse à saint Ambroise ou à saint Hilaire, on la retrouve encore, par exemple, dans le *Contra Maximum* (II, 25, 5. ML 42, 806), qui est de 428. Par contre, dans la *Cité de Dieu* (XVI, 29. ML 41, 508), Augustin ne doute pas qu'il faille voir dans ces mystérieux personnages des anges ».

Existe-t-il bien une opposition entre saint Hilaire, saint Ambroise et le *Contra Maximum* d'une part et le *De civitate Dei* de l'autre ? Tel n'est pas notre avis, car dans ces deux ouvrages le Père de l'Eglise reste tout à fait dans la ligne de la doctrine du *De Trinitate*. Dans le *Contra Maximum* il s'exprime ainsi : « Je dis donc que la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit est invisible pour l'œil des mortels dans sa nature et sa substance. Se change-t-elle en des formes visibles ? Il s'en faut bien que je le prétende, puisque je dis qu'elle est immuable. Il suit de là que, lorsqu'elle s'est montrée quand elle l'a voulu aux regards des hommes, on doit entendre qu'elle l'a fait par une créature pouvant apparaître à nos yeux » (*Contra Maximum* II, 26, 12)²⁵. « Si le Père, si le Fils, si le Saint-Esprit » dit-il encore « ont pu se montrer aux hommes par le moyen des créatures qui leur sont soumises, toutefois, aucun d'eux n'a été vu par les hommes dans sa substance.

²⁴) *La Trinité I* (Livres I-VII). Œuvres de saint Augustin. Paris, 1955, pp. 578-579.

²⁵) LEGEAY, a. c., p. 157.

Par conséquent, Dieu s'est plutôt fait reconnaître par des figures que montré aux faibles sens des hommes. Il n'a point été vu tel qu'il est » (*Contra Maximinum* II, 26, 10)²⁶).

Entre ces passages et le ton du *De Trinitate* règne dès lors un accord parfait. C'est également le cas pour le passage invoqué du *De civitate Dei*. Ici il ne s'agit pas d'anges en tant que tels, bien que ce soient les éléments créés dont Dieu se serve, puisque ceux-ci usent éventuellement aussi d'une forme humaine. Mais écoutons d'abord ce qu'Augustin nous dit dans son *De Trinitate* au sujet des anges comme intermédiaires de la révélation.

Il aborde la question d'une façon sereine et nuancée. « Je dois avouer que je n'ai pas l'esprit assez puissant pour décider si les anges, en conservant la spiritualité de leur corps pour des œuvres plus secrètes, empruntent aux êtres inférieurs plus charnels quelques éléments qu'ils modifient, retournent comme un vêtement, sous toutes sortes de formes sensibles, voire réelles, comme l'eau véritable changée en vrai vin par le Seigneur (*Jean* II, 9) ; ou bien si ce sont leurs propres corps qu'ils transforment à leur gré, en rapport avec ce qu'ils ont à faire » (*De Trinitate* III, I, 5). Ceci dit, il insiste sur la fonction des anges. « Dieu ne joue pas personnellement un rôle dans toutes les communications qui nous viennent du Seigneur Dieu. Lorsqu'il y intervient personnellement, c'est tantôt par l'intermédiaire d'un ange, tantôt sous telle forme qui n'est point celle d'un ange, mais l'œuvre d'un ange. En outre, dans ce cas, cette forme qui n'est point celle d'un ange, parfois existait déjà à l'état de corps et ce sont les nécessités du symbolisme qui la font soumettre à quelque transformation. Parfois, elle est fabriquée de toutes pièces pour les besoins de la cause, et, le résultat obtenu, elle disparaît » (*De Trinitate* III, X). « C'est au nom de Dieu que l'ange s'adresse à l'homme quand il lui dit : ' Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ' alors que l'Écriture avait commencé par dire : ' Un ange du Seigneur lui apparut ' (*Exod.* III, 6, 2) » (*De Trinitate* III, X, 20).

Augustin estime les possibilités si nombreuses, qu'il y implique aussi les anges déchus. « Au fait, comment les anges s'y prennent-ils dans ces prodiges, ou plutôt comment Dieu s'y prend-il par leur intermédiaire, jusqu'à quel point lui plaît-il d'y faire travailler les mauvais anges eux-mêmes, tantôt par tolérance, tantôt par ordre

²⁶) *Ibid.*, p. 157.

ou contrainte, du haut du trône mystérieux de sa toute-puissance ? ... Je n'ai point les yeux assez perçants pour le discerner, ni la raison assez hardie pour l'expliquer, ni l'esprit assez développé pour le saisir, et pouvoir ainsi répondre à toutes les questions qu'on peut soulever là-dessus avec autant d'assurance que si j'étais un ange, un prophète ou un apôtre » (*De Trinitate* III, X, 21).

Dans la citation suivante, Augustin montre toute l'importance des anges. « Or nous lisons avec une netteté parfaite dans l'Épître aux Hébreux, quand la distinction a été faite entre l'économie du Nouveau Testament et celle de l'Ancien, d'après les opportunités des temps et les circonstances du moment, que les anges sont intervenus non seulement dans les prodiges visibles, mais dans la parole de Dieu elle-même » (*De Trinitate* III, XI, 22).

Et le Père de l'Eglise résume ainsi l'importance des anges dans les théophanies de l'Ancien Testament : « Ces voix ont été dites et ces formes corporelles suscitées à nos pères d'autrefois, avant l'Incarnation du Sauveur, au temps où avaient lieu des apparitions divines, par les anges. Tantôt les anges parlaient ou agissaient au nom de Dieu, comme nous en avons signalé l'habitude chez les prophètes, tantôt ils empruntaient à la créature ce qu'ils n'étaient point par eux-mêmes, pour révéler Dieu aux hommes symboliquement, mode d'expression que les prophètes non plus n'ont pas négligé, comme l'Écriture en donne de nombreux exemples » (*De Trinitate* III, XI, 27). « En conséquence, si l'on me demande comment ont été réalisées ces voix, ces formes et ces apparitions sensibles antérieures à l'Incarnation du Verbe et qui en préfiguraient l'avenir, je réponds que Dieu les a réalisées par l'intermédiaire des anges, ce qu'il me semble d'ailleurs avoir suffisamment montré avec les textes de la Sainte Ecriture » (*De Trinitate* IV, XXI, 31).

De civitate Dei XVI, 29 fait, tout comme le *Contra Maximinum*, écho à ces remarques du *De Trinitate*. « Dieu apparut encore à Abraham au chêne de Mambré en la forme de trois hommes qui indubitablement étaient des anges » (*De civitate Dei* XVI, 29). « Il est donc beaucoup plus croyable qu'Abraham, dans les trois hommes, et Lot, dans les deux, reconnurent le Seigneur auquel ils parlaient au singulier ; ils les considéraient néanmoins comme des hommes ; et c'est l'unique raison pour laquelle, en les recevant, ils les traitèrent comme des mortels ayant besoin d'aliments humains » (*Ibid.*). En fin de compte, pour Augustin, tant dans le *Contra Maximinum* que dans le *De civitate Dei* et le *De Trinitate*,

c'est Dieu qui se révèle par l'intermédiaire des anges, lesquels, sous des dehors humains ou d'une autre façon, sont apparus aux Patriarches.

Comme second exemple, nous avons choisi dans le volume 36 de la « Bibliothèque Augustinienne » le commentaire intitulé « Manifestations de Dieu »²⁷⁾. Ici, le raisonnement est le même que dans l'exemple précédent. « Pour bon nombre de Pères anciens, comme pour les Juifs de l'époque tardive, Jahvé ou Dieu le Père ne pouvait pas apparaître personnellement aux hommes ; il se manifestait donc par son Fils, qui était son Envoyé ou son 'ange' et qui se rendait ainsi 'visible', même avant son Incarnation. Pour saint Augustin, par contre, il s'agit de trois anges. Cf. *De Trinitate* II, XI, 20-21. ML XLII, 858 ». Et à propos de *Contra Maximinum* II, XXVI, 5-7. ML XLII, 806-809, on lit : « Dans ce dernier texte, il n'est plus question d'anges. Abraham a bien vu Dieu et c'est la Trinité qui lui a été révélée ».

Nous tenons désormais cette opposition entre le *De Trinitate* et le *Contra Maximinum* pour irrecevable, en vertu de ce qui a été dit plus haut.

Le troisième exemple est tiré du volume 15. Voici les termes du commentaire « L'Ange du Seigneur »²⁸⁾ : « Bien souvent, dans les théophanies de l'Ancien Testament, ce n'est pas Jahvéh qui apparaît, mais l'Ange de Jahvéh. Par cette formule, les rédacteurs ou les transpositeurs des Livres Saints voulaient marquer la transcendance absolue de Dieu, qui n'apparaît pas lui-même, mais se manifeste par un envoyé. Ces retouches ne furent pas faites uniformément, et laissèrent subsister en certains passages le nom de Jahvéh ; d'où cette apparente contradiction, qui donne à Augustin l'occasion de voir dans l'Ange de Jahvéh la seconde Personne de la Trinité, comme Philon déjà y avait vu le *Logos* ».

Une fois de plus, l'exégèse d'Augustin est infiniment plus nuancée que ce commentaire le laisse entendre. Lorsque deux personnes disent la même chose, ce n'est pas pour cela la même chose. Pour Philon, le *Logos* désigne le monde des idées, le *kosmos noëtos* et le Sceau du Seigneur « archétypique ». Toutes ces métaphores trahissent visiblement l'intention constante de Philon d'accentuer

²⁷⁾ La Cité de Dieu. Livres XV-XVIII. Œuvres de saint Augustin. Paris, 1960, pp. 726-727.

²⁸⁾ La Trinité I, p. 579.

l'affinité et la proximité qui existent entre le *Logos* et Dieu. Le *Logos* est l'indispensable et unique médiateur entre un Dieu infiniment lointain et le monde sensible et périssable ²⁹⁾.

Augustin, lui, tient toujours compte de la possibilité éventuelle d'une révélation du Père ou du Saint-Esprit par l'intermédiaire des anges. C'est là une attitude essentiellement différente de celle de Philon. En fait, aussitôt après avoir indiqué la possibilité d'une intervention de la Deuxième Personne dans le passage sur Moïse et le buisson ardent, Augustin envisage d'autres possibilités : « Serait-ce parce que peut-être c'était simplement un des innombrables anges chargé de représenter la personne du Seigneur ? Ou la nature aurait-elle fourni, pour ce besoin immédiat, de quoi composer une apparition visible et de quoi produire des paroles sensibles qui signaleraient, à l'aide de choses soumises à Dieu, la présence du Seigneur, comme les organes corporels de l'homme l'exigeaient ? Si c'était quelqu'un des anges, qui pourra décider sans conteste quelle personne il a été chargé de révéler : le Fils, le Saint-Esprit, Dieu le Père, à moins que ce soit tout simplement la Trinité elle-même qui est l'unique et seul Dieu, pour que cet ange ait pu dire : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ... ? » (*De Trinitate* II, XIII, 23). « On ne voit donc pas bien nettement quelle Personne de la Trinité représentait cet ange, à supposer que ce fût un des anges, ni même s'il représentait une personne plutôt que la Trinité elle-même. Dans l'hypothèse, d'autre part, de l'utilisation momentanée d'une chose empruntée à la nature pour s'offrir aux yeux de l'homme et frapper ses oreilles et appelée 'Ange du Seigneur', 'Seigneur', 'Dieu', il est impossible de penser ici à Dieu le Père. Il ne peut s'agir que du Fils ou du Saint-Esprit » (*De Trinitate* II, XIII, 23).

Nous empruntons un quatrième et dernier exemple aux *Six Traités Anti-Manichéens* (volume 17). Dans le commentaire « Dieu vu dans le Christ » ³⁰⁾, nous trouvons ce qui suit : « Le principe qui fonde le raisonnement de l'évêque est tout à fait classique dans sa théologie. On ne voit pas Dieu sur cette terre, c'est impossible à l'homme... Cette impossibilité vise le Père mais aussi le Fils,

²⁹⁾ L. H. GRONDIJS, *De iconographie van Schepping en Godsverschijningen*. Amsterdam, 1942, p. 18.

³⁰⁾ *Six Traités Anti-Manichéens*. Œuvres de saint Augustin. Paris, 1961, pp. 773-774.

comme Verbe du Père, immuable comme Lui, Dieu comme Lui. Seulement à ce principe, un autre vient s'adjoindre : le Fils nous fait connaître le Père, soit par le biais de quelque créature, humaine ou angélique, soit en s'incarnant personnellement ».

Tout cela est vrai, certes, mais chez Augustin l'encadrement est beaucoup plus large. Car n'oublions pas que le Saint-Esprit lui aussi est invisible en soi ; que le Père et le Saint-Esprit peuvent également se manifester ; et enfin que la théophanie du Fils se fait de toute façon par l'intermédiaire d'un ange.

Hilversum, Vaartweg 95.

dr. L. J. VAN DER LOF.