Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 38 (1988)

Heft: 3

Artikel: L'emploi de la théologie apophatique chez Augustin ; une question à l'historiographie

Autor: Smalbrugge, M. A.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381359

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 120 (1988), P. 263-274

L'EMPLOI DE LA THÉOLOGIE APOPHATIQUE CHEZ AUGUSTIN; UNE QUESTION À L'HISTORIOGRAPHIE

M. A. SMALBRUGGE

Introduction

Il est connu que les Pères de l'Eglise, en réfutant l'arianisme, invoquent l'argument de l'ineffabilité de Dieu [1]. Il est également connu que cet emploi de la théologie apophatique a été emprunté au néoplatonisme. Par suite, il n'a pas manqué d'études de savants distingués s'occupant de cette approche négative du divin, tantôt dans le christianisme, tantôt dans le néoplatonisme [2]. Et malgré toutes leurs différences et leurs angles d'incidence variés, ces recherches ont en commun qu'elles considèrent l'adoption de cette méthode par les chrétiens comme un élément de l'intégration mutuelle de la nouvelle religion et de la philosophie hellénistique.

Ce cadre ne semble plus contesté; en effet, il est rare que l'on trouve dans ces travaux une digression sur les bases épistémologiques du modèle de la fusion christianisme-néoplatonisme [3]. Souvent le lecteur trouvera seulement

[1] Il faut surtout penser aux écrits de Grégoire de Nysse et de Jean Chrysostome contre les ariens. Nous avons choisi ici le terme «ineffabilité» parce qu'il revient le plus souvent chez Augustin. En vérité, il s'agit d'une tradition beaucoup plus large sur laquelle l'œuvre fondamentale reste celle de A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* I-IV, Paris, 1944-54; t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose,* pp. 1-140. Voir en plus, J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique,* Paris, 1944.

[2] L'étude que nous considérons comme la plus importante est celle de P. HADOT, «Apophatisme et théologie négative» dans *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, 1981, pp. 185-193. Voir aussi H. A. WOLFSON, «Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides», *Harvard Theological Review* 43 (1950), pp. 145-156; «Albinus and Plotinus on Divine Attributes», *Harvard Theological Review* 45 (1952), pp. 115-130; «The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle», dans *Studies in the history of philosophy and religion,* Cambridge (Mass.), 1973, pp. 98-114; J. WHITTAKER, *Studies in Platonism and Patristic Thought,* London, 1984, Nr. 9 «Neopythagoreanism and Negative Theology», Nr. 11 «Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute», Nr. 12 «ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΑΝΟΜΑΣΤΟΣ», Nr. 13 «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ».

[3] L'article le plus récent que nous ayons lu sur cette matière est celui de C. J. DE VOGEL, «Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground», *Vigiliae Christianae* 39 (1985), pp. 1-62. Voir en plus P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur,* Düsseldorf, 1983.

un appui dans le titre d'une étude[4], et souvent ce petit indice ne suffira pas à l'orienter dans un domaine où les recherches couvrent facilement mille ans. Apparemment, on est censé se contenter du vieux cadre — bien que modifié çà et là — de l'hellénisation du christianisme, tel que l'a formulé Harnack il y a un siècle à peu près. Pourtant, un tel recours mériterait d'être mentionné parce que cela impliquerait que l'on s'inspire encore de nos jours de l'*Ideengeschichte* du XIXe siècle, mais généralement sans s'y rapporter ouvertement[5]. Néanmoins, s'il en est vraiment ainsi, on peut légitimement se demander si le caractère inébranlable de cette approche ne gêne pas parfois la compréhension des données, qui sont fort compliquées.

Un bon exemple d'une interprétation qui s'attache ainsi à la juste nuance entre christianisme et néoplatonisme nous semble être celle de A. H. Armstrong, portant sur l'emploi chrétien de la théologie apophatique. De ce fait, nous avons trouvé dans les opinions de cet auteur le motif principal d'un examen de cette approche négative chez Augustin.

Dans un remarquable article, cet éminent savant expose que la théologie chrétienne en Occident — et il cite expressément Augustin — n'a pas pu saisir la *theologia negatiua* du néoplatonisme[6]. La théologie occidentale est restée un mélange d'attributions cataphatiques et apophatiques, ce qui a rendu peu crédible son affirmation formelle que Dieu est insaisissable[7]. Elle s'est servie de la nuance entre la première et la deuxième hypostase pour se reconnaître incapable de saisir l'éminence du divin, mais ensuite elle s'est appliquée à expliquer les vérités qui, en fait, représentaient l'essentiel du mystère de la foi[8]. Et parmi ces explications, celle qu'Augustin donne de la Trinité n'est pas la moindre[9]. Voilà donc l'état de fait qui a rendu impossible la naissance en

[4] Par exemple, H. J. BLUMENTHAL, R. A. MARKUS, *Neoplatonism and early christian thought,* London, 1981; *Neoplatonism and Christian Thought* (recueil de plusieurs auteurs), Albany, 1982; J. M. RIST, *Platonism and its Christian Heritage,* London, 1985. Le fait que nous citions ces titres n'implique pas un jugement négatif. Au contraire, ces études apportent beaucoup de matériel. Il est pourtant à regretter que l'on s'intéresse tellement peu aux concepts qui sont inhérents à ces qualifications trop généralisantes.

[5] Une exception — qui n'est cependant pas à suivre à cause de ses tendances simplificatrices — est E. P. MEIJERING, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil von Adolf von Harnack,* Amsterdam/Oxford/New York, 1985.

[6] Il s'agit de «The Escape of the One, An investigation of some possibilities of apophatic theology imperfectly realised in the West», Nr. 23 dans *Plotinian and Christian Studies,* London, 1979. Pour une même conception de la théologie apophatique, voir également Nr. 24 dans le même recueil, «Negative Theology». Il faut préciser cependant que les recherches menées par Armstrong, déjà par leur profondeur, sont très stimulantes pour la jeune génération de chercheurs, même si elles suscitent la critique.

[7] *The Escape of the One,* pp. 77-79.

[8] *Ibid.,* pp. 85-87.

[9] *Ibid.,* p. 86. L'auteur écrit: «In Augustine this Trinitarian development is particularly important because he felt it his duty to make philosophical sense of the Trinity as

Occident d'un débat théologique qui fût caractérisé par sa franchise et son attitude critique; on s'en tint aux dogmes. A ce dogmatisme intolérant, A. H. Armstrong oppose ensuite l'attitude néoplatonicienne. Dans cette philosophie, on se gardait de toute limitation de l'Un et on développait une doctrine de l'Un où l'essentiel était que l'Un fût non seulement au-dessus de l'être, mais également au-dessus de l'intelligence. On savait uniquement de lui qu'il était le Bien [10]. En fait, on créait la possibilité d'une culture humaniste discutant du divin sous la forme d'un libre échange d'opinions [11].

On reconnaîtra ici l'idée bien connue des valeurs humanistes de la culture grecque qui auraient dépéri dans le combat, puis dans l'assimilation avec le christianisme. Ce qui frappe cependant, c'est la place décisive que prend dans ce raisonnement de A. H. Armstrong l'argument de la théologie apophatique et le rôle que l'auteur accorde à Augustin comme représentant d'une théologie qui se développe dans un formalisme intolérant. Afin d'examiner de plus près ces idées, nous nous tournerons vers le *Sermo* CXVII [12], où l'on rencontre un bel exemple de l'emploi augustinien de la théologie apophatique.

Analyse du sermon

Il s'agit d'une homélie sur les trois premiers versets de l'évangile de Jean que voici: *In principio erat uerbum apud deum, et deus erat uerbum. Hoc erat in principio apud deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.* Toutefois, le prédicateur ne se propose pas de donner une exégèse approfondie de ces paroles mystérieuses. Peu après le début, Augustin déclare que ce ne sera pas là la question qui le retiendra. En fait, celui qui entend ces versets se rendra d'emblée compte que son éclaircissement est en dehors de nos possibilités. Par contre, ce que l'évêque envisage dans sa prédication, c'est de mettre en évidence la structure de cette ignorance:

> *Non modo, fratres, tractamus, quomodo possit intellegi quod dictum est. In principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. Ineffabiliter potest intelligi: non uerbis hominis fit ut intelligatur. Verbum*

far as he understood it. It is, I believe, the attempt to explain the Trinity, not simply belief in the Trinity, which makes acceptance of the full apophatic theology impossible, whether the attempted explanation is avowedly philosophical or is philosophical disguised as theology or dogma».

[10] *Ibid.*, p. 82.

[11] *Ibid.*, pp. 88-89.

[12] A. KUNZELMANN suggère l'an 418 comme date de composition; voir *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus, Miscellanea Agostiniana* II, Roma, 1931. A.-M. LA BONNARDIÈRE en revanche propose l'an 420; voir *Le livre de la Sagesse, Biblia Augustiniana, A.T.*, Paris, 1970. Comparez en plus, P. P. VERBRAKEN, *Etudes critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin,* Steenbrugis, 1976. Quoi qu'il en soit, Augustin a déjà eu entre les mains le *sermo arianorum* (418) et possède ainsi une bonne connaissance de l'arianisme.

dei tractamus, et dicimus quare non intelligatur. Non nunc dicimus ut intelligatur, sed dicimus quid impediat ne intelligatur[13].

Cela sera le fil conducteur de ce sermon: montrer en quoi consiste notre ignorance et opposer ensuite ce peu de connaissance aux prétentions de ceux qui croient être capables de pénétrer les mystères divins, tel celui de la filiation. Comme c'est l'habitude à cette époque, l'idée de l'incompréhensibilité servira donc à réfuter les ariens.

Pourtant, le cadre dans lequel se déroulera cette réfutation nous apprendra que le dessein augustinien n'est pas d'affaiblir l'affirmation de l'insaisissabilité de Dieu, mais que son intention est plutôt de mettre en avant que l'idée de l'incompréhensibilité doit correspondre, paradoxalement, à une structure de notre intelligence et, par suite, à une certaine connaissance. Voilà un but qui ne semble pas facile à atteindre, mais qui coupe court directement à l'idée de l'Inaccessible qui est entièrement au-dessus de l'intelligence. Mais en dépit de cette complicité, Augustin réalisera son projet sans s'attaquer à l'éminence insaisissable du divin. Il commencera en insistant sur le fait qu'il n'existe rien qui puisse être comparé à Dieu et ensuite il opposera ce manque de points communs à la notion de la similitude, notion à laquelle, tout au contraire de la comparaison, nous pouvons recourir dans notre quête de l'intelligence. Commençons par la comparaison.

Dans ses premiers chapitres, l'exposé de l'évêque ne manque pas d'impressionner, car, avec une finesse et une prudence extrêmes, il tâte le terrain à travers un jeu de mots sur *comparare*, acquérir, comparer. Il commence son exposé en soulignant que l'homme qui entend ces versets de l'évangile se rendra directement compte qu'il ne peut pas saisir le Verbe dont il est question. Premièrement, voudrait-il l'acquérir, il serait incapable de payer le prix, quel qu'il soit, de ce Verbe divin. Et deuxièmement, voudrait-il l'examiner, il comprendrait que cette mission divine est incomparable. Et c'est ce dernier sujet, ce manque de points communs entre Dieu et l'homme, qu'Augustin fera culminer dans l'exclamation en VI,9: *et quid tamen est comparandum deo*[14]? Le premier sujet, par contre, l'impossibilité d'obtenir ce Verbe, prend une tournure inattendue quand Augustin semble revenir sur ses propos en disant que l'homme peut tout de même acquérir le Verbe divin. Il suffit qu'il ne cherche plus une valeur d'échange en dehors de lui-même, mais qu'il se donne soi-même:

[13] *Sermo* CXVII,II,3, *PL* 38, col. 662. Traduction: «Pas question, frères, que nous traitions de comment on peut comprendre qu'il a été dit «Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu». On peut en comprendre le caractère ineffable: il n'est pas question des paroles humaines qui se font comprendre. Nous traitons du Verbe de Dieu et nous parlons de la raison pour laquelle ce Verbe ne se laisse pas comprendre. Nous ne parlons pas en ce moment dans le but que ce Verbe se fasse comprendre, mais nous parlons de ce qui empêche de le comprendre».

[14] *Ibid.*, VI,9, col. 668. Traduction; «Mais qu'est-ce qui cependant doit être comparé à Dieu?».

Qui autem uult comparare uerbum hoc, qui uult habere, non quaerat extra se ipsum quod det, se ipsum det. Quod cum fecerit, non se amittit, sicut amittit pretium, quando aliquid emit[15].

A cause de l'exhortation à se donner soi-même, la phrase semble faire allusion à une certaine ressemblance entre le Christ et l'homme; et en effet, quelques lignes après, Augustin s'exprime d'une manière encore plus précise et plus lapidaire: *Ergo qui uult comparare, det se ipsum*[16]. Précise comme elle l'est, cette dernière tournure contient tout le jeu de mots. Nous y distinguons trois niveaux, chacun suggérant un double emploi.

D'abord, elle vise l'homme qui peut acquérir le Verbe en se donnant lui-même. Il faut postuler cependant que, par ce don de lui-même, l'homme est devenu semblable au Christ. Deuxièmement, l'expression vise le Christ, lui qui est devenu comparable à l'homme en se revêtant de la chair de sa créature; lui qui nous a rachetés (*comparare*) en se donnant. Et finalement, la formule peut se rapporter à Dieu, lui qui, pour être comparable, s'est manifesté sous la forme du Verbe; lui qui nous a rachetés en payant par son Fils.

Ainsi, par le simple moyen que lui offre un jeu de mots, Augustin a su décrire avec perspicacité cet immense terrain que couvre l'incompréhensibilité. Il a posé des jalons là où les limites n'étaient pas perceptibles. Toutefois la question de l'incompréhensibilité s'impose ainsi avec plus d'insistance encore. Car malgré son affirmation qu'il n'existe pas de points communs entre Dieu et l'homme, Augustin ne semble pas accorder une grande importance à ce point de départ. En effet, comme le suggère A. H. Armstrong, il semble plutôt intéressé par un lien possible entre ces deux extrêmes; rapport qu'il pourrait construire à l'aide du rôle spécifique de la manifestation divine. L'homme serait en mesure alors de se comparer au Verbe divin. Pour voir cependant s'il en est ainsi réellement, il faut pousser plus loin l'examen du texte. Essayons d'en déceler l'essentiel.

Ce qui occupe Augustin, ce n'est pas, évidemment, l'affirmation formelle de l'insaisissabilité de Dieu. Il la reconnaît et il en fait son point de départ en se référant à l'inaccessibilité des paroles de l'évangéliste. Toutefois, quand il disserte davantage sur ce thème en III,5, il le modifie légèrement. Il s'exprime maintenant comme suit:

Sed non potes tale aliquid (c'est-à-dire l'idée que Dieu soit inconcevable à l'aide de nos catégories) *cogitare. Magis pia est talis ignorantia, quam*

[15] *Ibid.*, col. 662. Traduction: «Celui cependant qui veut acquérir ce Verbe, qui veut l'avoir, ne doit pas chercher en dehors de lui-même ce qu'il donnera; il se donnera soi-même. L'ayant fait, il ne se perd pas, comme il perd une somme d'argent quand il achète quelque chose».

[16] *Ibid.* A cause du jeu de mots sur *comparare*, nous préférons de ne pas traduire cette phrase.

praesumpta scientia. Loquimur enim de deo. Dictum est, Et deus erat uerbum. De deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est deus. Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente deum, magna beatitudo est, comprehendere autem, omnino impossibile[17].

Il faut donc, selon Augustin, nuancer entre «ne pas comprendre» et «atteindre». L'homme ne peut pas comprendre Dieu, il est vrai, mais il peut l'atteindre en quelque sorte. Or, comment s'explique cette différence? Par une comparaison entre la connaissance et la vue. C'est pourquoi l'auteur pose la question de savoir si nous pouvons voir notre corps en entier avec nos yeux. Et il répond résolument: *omnino non potes*[18]. De là sa conclusion: *uno ergo aspectu totum uidere non potes*[19]. Et il en va de même pour Dieu. On ne peut pas le voir entièrement, c'est-à-dire on ne peut pas le comprendre. Mais nonobstant cet empêchement, l'œil le regarde tout de même, il jette un regard sur lui:

quis ergo oculus cordis comprehendit deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus[20].

Voilà le paradoxe tel qu'Augustin l'a figuré. Dieu est incompréhensible parce que nous ne pouvons pas le voir entièrement, c'est-à-dire le saisir tel qu'il est. Mais en même temps, il faut se rendre compte que cette prise de conscience ne naît qu'en voyant. En d'autres termes, comme nous ne pouvons reconnaître notre imperfection qu'en voyant, nous ne pouvons préserver la notion de l'incompréhensibilité qu'en nous rendant compte qu'il s'agit d'une conception de notre esprit. Il faudra donc se rendre compte que même l'idée de l'incompréhensibilité doit être intégrée dans la structure de notre intelligence. Si, par contre, on ne sait pas intégrer l'incognoscibilité dans cette structure, il sera évident que les affirmations de teneur apophatique restent de vaines formules, des expressions qui ne représentent pas véritablement les limites de notre intelligence. Il n'est pas question, chez Augustin, d'un mélange quelconque et arbitraire de tournures apophatiques et cataphatiques, mais d'une analyse raffinée du problème portant sur l'intégration de l'idée de l'incompréhensibilité dans la structure de la réflexion. Nulle part, le but de l'évêque n'est

[17] *Ibid.*, III,5, col. 663. Traduction: «Mais tu n'es pas capable de penser dans ces termes-là. Mieux vaut une telle ignorance pieuse qu'un savoir présomptueux. Car nous parlons de Dieu. Il a été dit «Et le Verbe était Dieu». Nous parlons de Dieu; quoi d'étonnant si tu ne comprends pas? En effet, si tu le comprends, ce n'est pas Dieu. Que l'aveu pieux de l'ignorance vaille mieux que la profession téméraire de la connaissance! Atteindre Dieu à peine, c'est une grande béatitude; en revanche le comprendre, c'est entièrement impossible».

[18] *Ibid.* Traduction: «Tu en es complètement incapable».

[19] *Ibid.*, col. 664. Traduction: «D'un seul regard, tu ne peux pas voir le tout».

[20] *Ibid.* Traduction: «Quel est l'œil du cœur qui comprend Dieu? Il suffit qu'il l'atteigne s'il est pur».

d'obtenir une connaissance du Dieu transcendant par des artifices ou des voies détournées. Nulle part, il ne veut s'attaquer à l'éminence du Suprême en attribuant à sa manifestation des traits eidétiques. Non, ce qui le fascine, c'est que la déférence pour ce Dieu ne peut pas se mouvoir, paradoxalement, en dehors de l'intelligence. Et c'est cette nuance qui sera le fil conducteur de sa réfutation des ariens. Ceux-ci prétendent pouvoir opposer à l'Incompréhensible toute la gamme de la connaissance humaine; Augustin par contre insistera sur le fait qu'une telle opposition est fausse; rien de ce que nous concevons ne se trouve entièrement en dehors de l'intelligence.

Mais s'il veut intégrer cette idée dans la structure de l'intelligence, comment le fera-t-il? Car, comme nous l'avons déjà vu, il renonce expressément à l'idée de la comparaison pour représenter le paradoxe de l'intelligence humaine qui veut concevoir que le divin est hors d'atteinte. Apparemment, c'est là un état de fait sans issue et pour un instant — on reconnaîtra la figure rhétorique de la *confirmatio* — Augustin semble vouloir se contenter d'illustrer cet état paradoxal. Avec ampleur, il nous confronte à l'exemple de l'ineffabilité, où l'on reconnaît clairement le manque de points communs. En face de l'ineffabilité divine, que faut-il donc faire? Se taire? Est-ce dans le silence que se trouvera la concordance entre notre esprit et l'Ineffable?

> *Forsitan enim silendo aliquid dignum de re ineffabili cogitaretur. Nam quidquid potest fari, non est ineffabile. Ineffabilis est autem deus. Si enim raptum se dicit usque in tertium coelum apostolus Paulus, et dicit se audisse ineffabilia uerba, quanto magis ipse ineffabilis, qui talia demonstrauit, quae fari non possint cui demonstrata sunt*[21].

Non, cet exemple de l'ineffabilité n'est qu'un prétexte pour mieux faire ressortir qu'il ne faut pas s'arrêter aux contrastes, à ce manque de points communs. Si l'on veut trouver une issue à ce paradoxe de la structure de l'intelligence, il faut recourir au moyen des similitudes, car c'est ainsi — *seruata illius maiestatis*[22] — que l'on évite la comparaison dans laquelle on applique l'humain au divin, le temporel à l'éternel. Et ainsi l'exemple de l'ineffabilité paraît être le passage entre l'illustration et la réfutation, entre la *confirmatio* et l'*argumentatio*: *Et reuera, fratres, non sum inuenturus temporales similitudines, quas aeternitati possim comparare*[23]. Et que ces similitudes ne se laissent pas appliquer à l'éternel, cela va de soi, car, à l'encontre de la comparaison, il ne s'agit pas d'un rapprochement, mais d'un parallélisme:

[21] *Ibid.*, V,7, col. 665. Traduction: «Peut-être que l'on penserait de façon digne sur ce sujet en se taisant. Car ce qui peut être dit n'est pas ineffable. Pourtant, Dieu est ineffable. Si donc l'apôtre Paul dit qu'il a été enlevé jusqu'au troisième ciel et s'il dit qu'il a entendu des paroles ineffables, combien davantage ne sera ineffable Celui qui a montré ces choses qui étaient ineffables pour celui à qui elles ont été montrées».

[22] *Ibid.*, V,8, col. 665. Traduction: «En préservant l'ineffabilité de sa majesté».

[23] *Ibid.*, VI,10, col. 666. Traduction: «Et en effet, frères, je ne trouverai pas de similitudes issues du temps que je puisse comparer avec l'éternité».

Quia ergo in aeternitate stabilitas est, in tempore autem uarietas... Quid ergo possumus, fratres mei, in creatura inuenire coaeternum, quando in creatura nihil inuenimus aeternum? Inueni aeternum patrem in creatura, et inuenio coaeternum filium. Si autem non inuenis aeternum, et uincunt se in tempore; sufficit ut ad similitudinem inueniamus coaeuum. Aliud est enim coaerternum, aliud coaeuum[24].

En établissant ainsi une concordance qui respecte entièrement l'idée de l'insaisissabilité, Augustin a trouvé la bonne voie pour s'approcher du mystère de la filiation. Par suite, il se voit en mesure de développer deux concepts lui permettant de réfuter les ariens, qui contestent l'unité substantielle en invoquant le caractère temporel propre à toute relation père-fils. Premièrement, si l'on veut montrer qu'il existe tout de même une unité substantielle entre le Père et le Fils, malgré leur différence, il suffit de se référer à la similitude de l'homme qui naît d'un homme, du cheval qui naît d'un cheval, etc. Et ensuite, si l'on veut insister sur leur coéternité, malgré le fait que le Fils soit né du Père, on peut penser à la simultanéité de la lueur d'une lumière, illustrée, comme souvent chez Augustin[25], par le texte de *Sap.* VII,26: *candor est enim lucis aeternae.* C'est cet emploi de deux similitudes qu'il résume ainsi:

Homo enim hominem generat, et equus equum, et pecus pecudem. Ad eandem substantiam generant ista; sed non ad idem tempus... Teneamus hic unum quod laudatur, id est aequalitatem naturae. In illo autem genere similitudinum, quod nos dedimus de splendore ignis et de imagine uirgulti, aequalitatem naturae non inuenis, inuenis coaeuitatem. Quid hic laudamus? Coaeuitatem. Quid deest? Aequalitatem naturae. Coniuge quae laudas[26].

Ainsi, c'est donc à l'aide des similitudes que l'on arrive à intégrer l'idée que l'incognoscibilité correspond tout de même à une certaine connaissance. Une connaissance toutefois qui n'est pas caractérisée par l'application de l'humain

[24] *Ibid.*, VII,10, col. 666. Traduction: «Puisque la stabilité se situe dans l'éternité, mais la variété dans le temps... Qu'est-ce que nous pouvons donc trouver, mes frères, de coéternel dans la créature alors que nous ne trouvons rien d'éternel en elle? Trouve-moi un père éternel dans la créature et je vous trouve un fils coéternel. Si, par contre, tu ne trouves pas d'éternel, il y en a un alors qui l'emporte, dans le temps, sur l'autre; pour la similitude, il suffit donc que nous trouvions une simultanéité. Car c'est autre chose d'être coéternel que d'être simultanément».

[25] Comparez, *In Ioan. Eu.* XX,13; XXI,2; XXII,10; *Sermo* CXVIII,I,2, *PL* 38, col. 672. Voir en plus, A.-M. La Bonnardière, *op. cit.*

[26] *Sermo* CXVII,X,14, col. 669. Traduction: «Car l'homme engendre l'homme, le cheval le cheval, le bétail le bétail. Ils engendrent le même genre, mais engendrer ne se fait pas, dans leurs cas, en même temps que naître. Retenons uniquement ce qui est loué, à savoir l'égalité du genre. En revanche, dans le genre de similitudes que j'ai fournies sur la lueur de la lumière et sur l'image du taillis, tu ne trouves pas l'égalité du genre; tu trouves la simultanéité. Que louons-nous ici? La simultanéité. Qu'est-ce qui manque? L'égalité du genre. Joins ce que tu loues».

au divin. Elle se garde de prétendre qu'elle égale la réalité divine. Le problème est pourtant que cela ne suffit pas. La similitude nous apprend la différence entre l'humain et le divin, mais elle ne peut pas nous enseigner que cette différence correspond à une réalité. En d'autres termes, elle ne peut pas nous enseigner la réalité de l'éminence divine par rapport à nos pensées. Sa valeur est comparable à celle de l'argument contre les ariens, portant sur la lumière et sa lueur. La lumière et sa lueur ne sont pas identiques, elle ne sont pas comparables non plus, mais elles se ressemblent. Pourtant, pour que le divin transcende la pensée, pour que la réalité divine ne soit pas uniquement une formulation vaine et vide, il faut qu'il y ait un recoupement entre pensée et réalité. Autrement dit, il faut arriver *ad aequalitatem naturae* dont parle l'autre argument d'Augustin contre les ariens. Et c'est ici que nous ne pouvons plus éviter la comparaison. Mais il faut être avisé. Quand on parle de la comparaison, il ne s'agit pas de l'application de l'humain au divin, comme le précise Augustin:

> *Ante omnia tamen seruate hoc, quidquid de creatura potuimus colligere, aut sensu corporis, aut cogitatione animi, inenarrabiliter transcendere creatorem*[27].

Non, il s'agit de la conception d'une correspondance entre Dieu et l'homme. La comparaison nous apprend que la distance entre Dieu et sa créature est inconcevable, il est vrai, mais que l'on ne peut pas prendre conscience de ce fossé si l'on ne présuppose pas un recoupement entre nos pensées et la réalité. C'est ce qu'Augustin entend pas l'*aequalitas naturae*: la nécessité d'exprimer où se rencontrent la réflexion et Celui qui la transcende. Or, pour lui, cette rencontre se situe dans le Verbe. C'est par le Verbe que nous pouvons atteindre le divin, c'est par Lui que nous pouvons atteindre ce que nous ne sommes pas:

> *Non autem mundato corde, quid potuit misericordius procurari aut donari ab eo, nisi ut illud uerbum, de quo tanta et tam multa diximus, et nihil dignum diximus; nisi ut illud uerbum, per quod facta sunt omnia, fieret quod nos sumus, ut attingere possimus illud quod non sumus*[28].

Et naturellement, c'est grâce à cette correspondance que l'on arrive finalement à l'*uiothesia*[29]:

[27] *Ibid.*, X,15, col. 670. Traduction: «Avant tout cependant, retenez ceci, que le créateur transcende de façon inexprimable tout ce que nous avons pu recueillir de la créature, soit par les sens corporels, soit par la réflexion spirituelle».

[28] *Ibid.*, Traduction: «Cependant, dans le cas du cœur non épuré, qu'a-t-il pu procurer ou donner comme plus grande preuve de Sa miséricorde si ce n'est que ce Verbe, de qui nous avons tant parlé par tant de choses sans que nous n'ayons dit quelque chose de digne, si ce n'est que ce Verbe, par qui tout a été fait, a fait que nous sommes, afin que nous puissions atteindre ce que nous ne sommes pas».

[29] Pour ce thème, voir J. BONNER, «Augustine's conception of deification», *The Journal of Theological Studies* 37 (1986), pp. 369-386.

Non enim deus sumus: sed possumus mente uel cordis acie interiore uidere deum... in spe sumus, in re nondum sumus. Filii dei sumus[30].

Revenons maintenant à la phrase citée au début de cette analyse, *qui ergo uult comparare, det se ipsum.* Quel est le sens de ce jeu de mots? D'abord, la phrase nous confronte aux deux termes de la comparaison. D'un côté, l'homme réfléchissant, de l'autre, le Dieu qui se donne. Deuxièmement, elle nous apprend qu'entre réflexion et réalité divine, il faut un recoupement; à la fois pour que la réflexion concerne la réalité et pour que la réalité ne coïncide pas avec la pensée. Si l'on reprend donc le triple sens signalé ci-dessus, on peut tirer les conclusions suivantes.

Pour autant qu'elle vise l'homme, la phrase nous apprend que celui-ci doit chercher la correspondance entre l'humain et le divin; c'est l'essentiel de la comparaison. De ce fait, on n'acquiert le Verbe divin, qui représente cette correspondance, qu'en se comparant à Lui, c'est-à-dire en se donnant. Pour l'homme, la phrase insiste ainsi sur le fait qu'il faut se rendre compte du paradoxe de l'incompréhensibilité afin de ne pas rendre insensée cette incognoscibilité divine.

Quant au Christ, il représente l'autre terme de la comparaison, la réalité au-dessus de nos pensées. Si nos idées sur l'incompréhensibilité n'étaient que des idées, il n'y aurait pas de réalité au-dessus d'elles.

Et ainsi, la phrase nous montre en dernier lieu que la seule concomitance possible entre le divin et l'humain, entre l'être et la pensée, consiste pour cet être dans la comparaison. Pour nous en revanche, la comparaison avec l'être que nous ne sommes pas n'existe pas; il ne nous reste que la similitude, qui est le propre d'un esprit inférieur à cet être. La différence entre la similitude et la comparaison se définit ainsi à l'aide des rôles différents de l'homme et de Dieu. L'homme est tenu à la distance qui le sépare du divin; le Dieu trine nous révèle par sa grâce la correspondance, tout de même présente, avec l'homme.

Ces conclusions conduisent à se demander si A. H. Armstrong n'a pas alors raison. Ne faut-il pas, en effet, avancer que la théologie augustinienne a trop recours au modèle de la deuxième hypostase et qu'elle n'a pas voulu ou pu comprendre l'essentiel de la *theologia negatiua*? Nous ne le croyons pas. Ce n'est pas Augustin qui se sert artificiellement de la distinction entre la première et la deuxième hypostase, mais c'est plutôt le modèle néoplatonicien qui suggère incorrectement qu'il existe une nette distinction entre attributions apophatiques et cataphatiques. En plus, ce modèle pose que c'est par la pure négation que l'on pourrait illustrer ce à quoi l'intellect se réfère sans pouvoir pour autant le concevoir. Or Augustin a montré que ce modèle ne vaut que partiellement. Les attributions apophatiques sont une arme à double tran-

[30] *Sermo* CXVII,X,15, col. 670. Traduction: «Car nous ne sommes pas Dieu: toutefois, nous pouvons voir Dieu par une acuité intérieure de l'esprit ou du cœur... Nous le sommes dans l'espérance, nous ne le sommes pas encore en réalité: fils de Dieu».

chant; si l'on veut préserver la transcendance du divin, on ne peut échapper, paradoxalement, à l'idée d'un recoupement entre transcendance et réflexion. En d'autres termes, l'homme ne doit pas s'imaginer que ses idées couvrent entièrement la réalité, même si ces idées envisagent la négation de toute conception. En revanche, ce à quoi il peut arriver par l'emploi de la théologie apophatique, c'est à la découverte des limites de ses capacités intellectuelles; à rien de plus, mais à rien de moins non plus.

Conclusion

Revenons aux questions principales de l'interprétation. Augustin affaiblit-il la théologie apophatique en la mélangeant avec des tournures cataphatiques? Non, il disserte seulement sur les difficultés qui sont propres à une telle approche et il nous apprend que la théologie apophatique, pour éviter de se contredire, doit présupposer un rapport, aussi paradoxal qu'il soit, entre réflexion et être. Son emploi de la théologie apophatique, est-il prisonnier d'un développement du christianisme vers un dogmatisme étouffant? Non, l'emploi augustinien de cette approche nous confronte plutôt au fait que la théologie ne peut se permettre de se servir des modèles où le rapport réflexion-être soit absent. Mais n'est-il pas vrai alors que l'approche néoplatonicienne garantit la critique illimitée[31] qui favorise tant le franc débat sur le divin? Nous ne le croyons pas non plus. Cette soi-disant liberté naît plutôt de l'application de l'idéal de la liberté académique du XIXe siècle aux données historiques, sans qu'il ne soit évident pour autant que ce concept soit le plus approprié à décrire la caractéristique du néoplatonisme. Au contraire, on pourrait défendre avec autant de raison l'idée que le néoplatonisme est un maillon indispensable dans le développement de la philosophie occidentale vers un idéalisme intransigeant.

Et cela nous mène à l'essentiel de notre critique, la question de savoir si la distinction christianisme-néoplatonisme est la plus propre à décrire l'histoire de la théologie du Bas-Empire. Nous ne le croyons pas. Par l'application de ce modèle, on suggère que nous savons de quoi est fait l'essentiel du christianisme et du néoplatonisme. Et par la suite, ces idées indiscutables sur l'essentiel nous permettent de décrire chaque développement comme un déve-

[31] Dans cette critique sans limites, A. H. ARMSTRONG voit l'essentiel du débat théologique. C'est pourquoi il cite, en tête de son article, J. Trouillard avec la phrase suivante: «Le Principe n'est pas Vérité, comme le croira saint Augustin. Il n'y a pas de vérité absolue». Le problème est pourtant que ce n'est pas la question de l'interprétation («comme le croira») du néoplatonisme, fausse ou correcte, qui est l'enjeu augustinien. Ce que l'évêque a voulu exprimer, c'est qu'il ne voyait pas d'autre moyen pour indiquer le recoupement réalité-réflexion que dans l'idée de la vérité. Un tel point de départ, cependant, est tout à fait autre chose que prétendre connaître le fond et le tréfond du divin. Il s'agit chez Augustin du problème de l'analyse du rapport pensée-être et pas du tout de la question de l'interprétation, plus ou moins heureuse, du néoplatonisme.

loppement par rapport à l'essence originelle telle que nous l'avons définie précédemment. De ce fait, l'histoire génétique d'un élément, d'un développement, nous donne la possibilité de déterminer dans quelle mesure l'essentiel du christianisme et l'essentiel du néoplatonisme s'intègrent.

Il nous semble pourtant qu'il peut y avoir des objections sérieuses à ce modèle essentialiste. Vue sous l'angle de la logique, l'idée des essences qui se mélangent est une contradiction. Si l'on compare un élément à son origine, l'histoire que l'on écrit sera toujours celle de l'essence originelle et, en ce cas, il n'y aura pas de mélange sauf celui d'*oleum supra aquam*[32]. Et c'est pour cette même raison que nous jugeons de peu d'intérêt les qualifications d'«emprunt» et de «synthèse»; elles donnent l'impression qu'il y a dans le christianisme et dans le néoplatonisme des essences qui ne changent pas.

En vérité, ce qui ne change pas, ce sont les concepts que nous appliquons à l'histoire afin de la rendre intelligible. Nous sommes trop enclins à croire que ces concepts reflètent des réalités qui se meuvent en dehors de notre intelligence, pour que nous puissions les mettre en doute. Et nous voici à l'issue de notre analyse. Si l'on veut préserver la nette distinction entre sujet et objet, entre concept et histoire, on ne peut pas se contenter de l'idée que l'histoire représente une réalité en dehors de nous-mêmes, que nous pouvons décrire telle qu'elle a été réellement. Il faudra se rendre compte qu'une telle approche ne consiste en rien d'autre qu'en l'identification de nos concepts et de l'histoire. Pour préserver la juste distance cependant, il faut partir de la nécessité d'une analyse de notre intelligence, examen qui aboutira à l'idée du recoupement entre concepts et histoire.

L'exemple de l'emploi augustinien de la théologie apophatique peut être ici particulièrement instructif. C'est un modèle qui montre clairement comment se comporter en face d'une réalité que l'on ne peut, tout au plus, qu'entrevoir. On ne peut pas se taire en espérant que c'est la négation du concept qui correspond le mieux à la réalité que nous cherchons à comprendre. C'est là l'exemple de l'attitude de l'historien qui part de l'idée que ses concepts reflètent la réalité historique telle qu'elle a été réellement. Dans les deux cas pourtant, l'homme présuppose que la correspondance entre l'intelligence et la réalité est celle de l'identification. Afin de préserver cependant la distinction entre la réalité et la réflexion, il faut s'en tenir à l'idée d'une correspondance partielle. Mieux vaut donc que nous essayions d'indiquer, par la forme paradoxale des paroles ou des concepts qui visent une réalité désormais muette — qu'elle soit Dieu ou l'histoire —, qu'il s'agit d'une correspondance qui n'est pas absolue; justement pour que nous préservions la distance entre nos idées et la réalité.

[32] Voir *Conf.* VII,X,16. L'essentiel de l'idée de l'*unio inconfusa* est qu'il s'agit d'un mélange dont les constituants ne perdent pas leur propre nature, comme c'est le cas habituellement. L'exemple le plus connu est celui du mélange de l'huile et de l'eau qui, en fait, ne se mélangent pas.