

CRÉÉS À L'IMAGE ET À LA RESSEMBLANCE DE DIEU, QUE SOMMES-NOUS ?

Le choix de cette question comme titre au cours de cette année a de quoi surprendre puisque nous allons continuer à lire le traité de saint Augustin sur la Trinité. Pourtant il n'a rien d'arbitraire. En effet, si le *De Trinitate* est une longue méditation sur le mystère de Dieu, nous ne devons pas oublier que notre relation à Dieu dépend de l'idée que nous nous faisons de lui, ni que, selon l'Écriture, nous sommes *créés à l'image et à la ressemblance de Dieu*, ce qui ne peut être pris que comme une invitation à nous convertir en vue de lui ressembler davantage, lui qui pourtant, en dehors de ce qu'il nous révèle de lui-même, reste proprement inconnaissable et même inimaginable.

1. La question de l'homme dans la troisième partie du *De Trinitate*

Le livre VIII du *De Trinitate* constitue une transition ou une charnière entre les deux moitiés de ce traité, deux ensembles de sept livres : la première moitié comprend en fait deux parties : la première, les livres I à IV, recherche dans les Écritures le fondement de notre foi en la Trinité – un seul Dieu en trois personnes égales, le Père, le Fils et le Saint Esprit –, alors que la seconde, les livres V à VII, réfute de manière rationnelle – tel est le sens du mot « théologie » : un discours rationnel sur Dieu –, l'arianisme, l'hérésie lancée au début du IV^e siècle par un prêtre d'Alexandrie, Arius, qui, en niant l'égalité du Père et du Fils, dénaturait radicalement le christianisme, puisque c'est seulement parce qu'il est, à la fois, vrai Dieu et vrai homme que le Christ peut être l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, sans pour autant être numériquement un autre Dieu que son Père.

Rappelons que c'est contre cette erreur, qui divisa profondément l'Église – d'abord en Orient, puis en Occident où l'arianisme fut importé par les barbares – que l'empereur Constantin convoqua le concile de Nicée, en 325. C'est ce premier concile œcuménique qui jugea nécessaire d'affirmer que le Fils est « consubstantiel » au Père : *homoousios*, un seul être avec lui. C'est ce mot grec, qui n'est pas dans l'Écriture, que confirmera, en 381, le concile de Constantinople réuni par un autre empereur, Théodose, avec un bref développement sur le Saint Esprit. En effet sans le dire explicitement « Dieu » puisque la formule ne se trouve pas dans les Écritures, ce concile affirma de lui : « *il est Seigneur et il donne la vie, avec le Père et le Fils il reçoit même adoration et même gloire* », ce qui revenait à dire qu'il est Dieu, comme le suppose, depuis le début de l'Église, la formule du baptême chrétien « *au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit* » (Mt 28,19)

Quant à la seconde moitié du *de Trinitate*, les livres VIII à XV, elle constitue la troisième partie de ce traité. Se fondant sur le fait, qui nous a été révélé par les Écritures, que nous sommes créés « *à l'image et à la ressemblance de Dieu* » (Gn 1,26-27), Augustin va se mettre en quête de cette image et de cette ressemblance en nous pour, à partir d'elle, tenter de mieux entrer dans le mystère de Dieu. D'où une première question dans notre séance d'aujourd'hui : précisément celle que j'ai choisie comme titre au cours de cette année :

1. *Créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, que sommes-nous ?*

La question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » est aussi ancienne que la philosophie et constitue même la grande question de la philosophie que Kant, à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles, subdivisera en trois questions : « *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* ». C'est sans doute la raison pour laquelle Karl Jaspers, dans son ouvrage sur *les Grands philosophes*, a choisi de ranger Kant, avec Platon et Saint Augustin, parmi « *ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer* ». En effet, chacune de ces trois

philosophies nous ramène à l'essentiel, et Jaspers a le mérite d'avoir reconnu et de nous dire la place de saint Augustin dans la culture occidentale, qui n'est autre que la culture de la « chrétienté », car la philosophie de Kant, bien que de religion protestante, n'aurait jamais pu être sans celle d'Augustin.

Il convient de distinguer deux manières de définir l'homme : objectivement, de l'extérieur, et, subjectivement, de l'intérieur, comme nous y invite Kant avec ses trois questions en première personne, car celui qui questionne fait lui-même partie de la question.

1. Aristote : « L'homme est un animal raisonnable » (*zoon logon échon*)

La première définition de l'homme, celle que l'on peut dire « objective », est celle d'Aristote que nous connaissons à partir de sa traduction latine : « *L'homme est un animal raisonnable* » et donc, comme le soulignera Edgar Morin après la monstruosité de deux guerres mondiales, « capable de raison et de déraison », « fou-sage ». Cependant, la formule grecque originale est plus explicite : *zoon logon échon*, « un vivant ayant le logos », surtout quand on sait que *logos* signifie aussi bien le langage que la raison, car on ne peut raisonner sans parler, ni parler sans l'avoir appris en parlant avec d'autres dans les limites d'une langue déterminée.

C'est pour cette raison que, pour Aristote, l'homme un « *animal politique* » (*zoon politikon*), puisque c'est grâce au langage que nous pouvons dépasser le plaisir-déplaisir pour envisager l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste, le bien et le mal, ce qui suppose, à chaque fois, un décentrement de soi et de son présent, une généralisation et même une universalisation, ce qui peut nous amener jusqu'au sacrifice de notre intérêt du moment, jusqu'à donner notre vie, pour le bien de tous.

D'autre part, le propre du langage humain est de nous permettre de nous représenter les choses même en leur absence, ce qui ne nous empêche pas, comme tout animal, de nous adapter et de prendre des habitudes, mais, grâce au langage, nous pouvons réfléchir sur celles-ci et parfois décider d'en changer. L'homme n'est donc pas seulement « le vivant qui parle », il est « le vivant qui pense », qui met le réel à distance de ses affects pour le dire *objectivement*, ce qui le rend capable de vérité, mais aussi d'erreur, de mensonge et d'illusion.

Telle est la définition « scientifique » de l'homme donnée par celui que Darwin lui-même reconnaîtra comme le grand fondateur de la biologie¹, même si, après avoir dominé tout le Moyen-Âge, la science aristotélicienne a dû être corrigée et complétée depuis la fin du XIX^e siècle, par la théorie de l'évolution, puis par les découvertes portant sur la cellule et l'ADN puis, de nos jours, par celles des neurosciences... Toutefois, aucune de ces découvertes faites en extériorité ne pourra jamais saisir la pensée d'un individu, qu'il est seul à pouvoir révéler aux autres, mais sans pouvoir pour autant maîtriser l'interprétation que ces derniers s'en feront. En effet, même si ma pensée dépend du bon fonctionnement de mon cerveau, ce n'est pas mon cerveau qui pense, mais bien moi avec mon cerveau même si je n'en suis pas alors conscient, moi avec la totalité de mon corps, de mes relations et de mon histoire...

Voilà, en bref, ce que l'on peut dire de l'homme envisagé objectivement et de l'extérieur, au risque de ne voir en lui qu'un *animal comme les autres*, seulement un peu plus complexe à cause de sa pensée et, de ce fait, l'un des plus dangereux ou du moins des plus inquiétants.

2. Socrate et Platon : L'homme, c'est son âme, dont il doit prendre soin

L'autre définition de l'homme, subjective, peut se réclamer de Socrate dont la pensée nous est surtout connue que par les *Dialogues* de son plus fidèle disciple, Platon, qui forma lui-même le jeune Aristote avant que ce dernier ne le quitte pour fonder sa propre école.

Selon Cicéron, c'est Socrate qui « *fit descendre la philosophie du ciel sur la terre* », c'est-à-dire des spéculations sur la « nature » – en grec *phusis*, du verbe *phuein*, « naître », d'où le nom

¹ « Linné et Cuvier ont été mes deux dieux dans de bien différentes directions, mais ils ne sont que des écoliers par rapport au vieil Aristote ». Dans une lettre à William Ogle à l'occasion de la publication de sa traduction anglaise du traité d'Aristote : *Des Parties des animaux* (1882)

de « Physiciens » donné aux penseurs grecs avant Socrate – et donc du fondement de « ce qui est » vers la prise en compte de l'homme dans sa singularité, à partir de l'inscription du temple de Delphes : « *Connais-toi toi-même* ». C'est, en effet, avec lui que cette formule commença à signifier quelque chose de plus qu'une invitation à reconnaître ses limites afin d'éviter la démesure, l'*hubris*, qui ne manquerait pas d'entraîner la colère des dieux. Avec Socrate, la maxime de Delphes devint synonyme de : « *prends soin de toi* », c'est-à-dire de ce que tu deviens à travers tes actes, et tout cela dans la perspective d'un jugement dernier. C'est avec Socrate que le « soin de son âme » est devenu l'enjeu de toute une vie. Nietzsche, dans son désir d'éliminer l'illusion des « arrière-mondes » traduira par : « deviens ce que tu es » ; mais, si l'on néglige de distinguer entre « ce qui est » et « ce qui doit être », on risque fort d'en arriver à la loi du plus fort, comme dans le nazisme, même si Nietzsche, infiniment plus subtil, voyait dans son Surhomme l'homme se dépassant moralement lui-même.

En conséquence et par fidélité à son maître, *Platon définissait l'homme par son âme*, en grec *psuchè*, un mot qu'on n'ose plus guère utiliser de nos jours du fait même que, ne pouvant imaginer cette âme autrement que comme un corps invisible, nous ne pouvons pas dire ce qu'elle est, si bien que l'on trouve plus rationnel de réduire l'homme à son corps, que l'on sait mortel, plutôt que de se risquer à penser sa vie comme étant immortelle avec les conséquences morales qui en découleraient.

3. Le christianisme : l'homme est prédestiné à devenir librement enfant de Dieu par adoption.

Le christianisme nous ouvre une troisième voie qui retient quelque chose des deux autres, mais ten les dépassant. En effet, ce qui nous est révélé c'est que, *créés à l'image et à la ressemblance de Dieu* – telle est notre réalité naturelle – nous sommes faits pour vivre de sa vie, mais librement, en le choisissant par amour, ce qui nous interpelle comme sujets. Toutefois, selon le récit biblique, c'est ce dont l'homme n'a pu prendre conscience qu'en subissant les conséquences de son refus, après s'être laissé induire en erreur par le serpent qui retourna l'interdit divin pour en faire non pas l'indication bienveillante d'une limite à ne pas franchir, mais une marque de la jalousie de Dieu craignant que nous devenions comme lui. En conséquence et depuis toujours chaque homme doit résister à la tentation de se prendre pour un dieu, mais tout en tendant vers lui comme le dit magnifiquement saint Augustin, au tout début de ses *Confessions*, à propos du projet divin pour nous et chacun d'entre nous : « *Tu nous as faits tournés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* ».

Cela dit, en nous demandant ce qu'est l'homme, sommes-nous loin du texte d'Augustin ? Pas du tout puisque la question apparaît, avec force, au livre X du *De Trinitate*, où, suite au rappel que l'âme, quand elle connaît quelque chose, ne peut s'ignorer elle-même comme étant en train de se connaître connaissant, arrive la question : « *Pourquoi dès lors faire un devoir à l'âme de se connaître ?* » (X,7), un texte qui, il y a maintenant près de trente ans, m'a ramené à saint Augustin en me faisant préférer son *cogito* à celui de Descartes, que je commentais chaque année devant mes élèves même si, apparemment et sans que Descartes en soit lui-même conscient, son *Cogito* doit beaucoup à celui d'Augustin, comme on peut le constater en lisant sa troisième *Méditation métaphysique* dans laquelle il découvre l'existence de Dieu plus vraie que sa propre existence d'être pensant.

La découverte de la voie de l'intériorité qui sera encore vivante au temps de Descartes, fut le grand moment de la conversion d'Augustin, le jour où, plus de dix ans après sa lecture de *l'Hortensius* de Cicéron – cette exhortation à la philosophie aujourd'hui perdue, mais dont il nous conserve deux extraits au livre XIV du *De Trinitate* (§12 et §26) –, on lui donna à lire des « livres de platoniciens », en l'occurrence des textes de Plotin et de Porphyre. Ce sont ces textes qui vainquirent en lui ses dernières résistances intellectuelles qui portaient sur l'immatérialité de Dieu et l'origine du mal. Et c'est ainsi qu'il découvrit Dieu, *interior intimo*

meo et superior summo meo, « plus intérieur que le plus intime de moi-même et supérieur à ce qu'il y a en moi de plus haut » (*Confessions* III,11) – par la voie de l'intériorité.

On trouve un condensé de cette découverte dans ces quelques lignes du Livre X des *Confessions* (§38).

Bien tard je t'ai aimée,
Ô beauté si ancienne et si nouvelle,
Bien tard je t'ai aimée !
Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors
Et c'est là que je te cherchais,
Et sur la grâce de ces choses que tu as faites,
Pauvre disgracié, je me ruais !
Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ;
Elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant,
Si elles n'existaient pas en toi, n'existeraient pas.

Mais venons-en à la lecture du traité de saint Augustin.

2. L'introduction du livre VIII du De Trinitate (VIII,1)

I,1. Nous avons dit ailleurs que ce qui, dans la Trinité, est dit en propre de chacune des Personnes en les différenciant les unes des autres, est dit selon leurs relations réciproques, comme Père, Fils, et Don des deux, le Saint Esprit ; car la Trinité n'est pas le Père, la Trinité n'est pas le Fils ni le Don n'est la Trinité. Mais ce que l'on dit de l'être de chacun en lui-même n'est pas dit des trois, au pluriel, mais au singulier, de la Trinité elle-même : ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint Esprit est Dieu ; le Père est bon, le Fils est bon, le Saint Esprit est bon ; le Père est tout-puissant, le Fils, tout puissant le Saint Esprit tout-puissant, mais cela ne fait pas trois dieux, ni trois bons, ni trois tout-puissants, mais un seul Dieu bon et tout-puissant, la Trinité même ; et ainsi de tout ce que l'on peut encore dire de chacun, non pas relativement aux deux autres, mais en lui-même. En effet, tout cela est dit selon l'essence, car là, être, c'est être grand, être bon, être sage et tout ce qui peut être dit de chacune des personnes, ou de la Trinité elle-même.

Ces premières lignes sont un rappel de ce qui a été développé dans les livres précédents à propos de l'apparente contradiction contenue dans le mot « Trinité » : comment être à la fois un et trois ? La réponse consiste à distinguer deux manières de parler de la Trinité divine : selon l'essence et selon la relation. Selon l'essence (ou la « substance »), nous affirmons un Dieu unique, créateur ou principe de toutes choses, dont la réalité s'impose à notre raison à condition que nous ne nous soyons pas laissé persuader que tout ce qui est ne peut être que matériel. Mais, selon la relation, nous distinguons le Père, le Fils et le Saint Esprit, chacun différent des deux autres, tels qu'ils nous ont été révélés par l'incarnation du Fils que nous reconnaissons dans la foi comme « vrai Dieu et vrai homme ». Chacun des trois est Dieu.

Or, la substance divine est absolument simple, sans commune mesure avec la substance des choses, que nous pouvons rencontrer dans le champ de notre expérience terrestre. En effet, rien qui le modifierait ne peut arriver à Dieu, rien qui puisse s'assimiler aux « accidents » dont il est question dans les *Catégories* d'Aristote où ces accidents se distinguent de la substance, comme les attributs d'une proposition de son sujet grammatical. C'est ainsi que, pour Aristote, la « substance », littéralement « qui se tient dessous », est la première des dix catégories, ou dix manières de dire quelque chose de quelque chose. Elle correspond à la question « Quoi ? » ou « Qui ? » et c'est à elle que s'ajoutent la qualité, la quantité, la position,

l'avoir, la relation, le temps, le lieu, l'action, la passion, qui sont autant d'attributs possibles de cette substance, et qui, nommés « accidents » parce que contingents et changeants, permettent de l'identifier et de dire ses modifications. Or, aucune de ces dix catégories ne peut s'appliquer à Dieu, qui est incorporel, à moins de les modifier totalement comme l'ont fait les théologiens chrétiens avec la substance et la relation. En effet, la « substance » divine est unique en son genre, infinie, omniprésente, éternelle et immuable, ce qui veut dire que les astronautes ne pouvaient absolument pas rencontrer Dieu comme un corps étranger visible dans l'espace, ce qu'il est pourtant, semble-t-il, supposé être pour ceux qui disent ne pas l'avoir rencontré, ou affirment qu'il n'existe pas ! Quant aux « relations » divines, elles n'ont rien à voir avec celles que nous pouvons vivre entre nous, dans leur contingence et tous les accidents qui peuvent leur survenir, de leur commencement jusqu'à leur fin. Les « relations » trinitaires sont éternelles et immuables et c'est pour l'avoir oublié qu'Arius a pu dire que : « *il fut un temps où le Fils n'était pas* », et s'enfermer dans son erreur.

Mais la substance de Dieu est aussi absolument simple au point que, pour lui, « *être c'est être grand, être bon, être sage et tout ce qui peut être dit de chacune des personnes, ou de la Trinité elle-même* ». Alors que nous « avons » plus ou moins de bonté ou de sagesse, lui « est » parfaitement bon et parfaitement sage ; il est la bonté-même et la sagesse-même et il en va de même de la plupart des qualités que nous pouvons « avoir », mais « plus ou moins ». Nous ne sommes pas ce que nous avons « plus ou moins », alors que Dieu est ce qu'il a.

Enfin, quel que soit le nombre des qualités que nous lui attribuons, ces qualités ne font pas plusieurs dieux. En effet, ces qualités n'ont de sens que pour nous dans nos existences terrestres et c'est nous qui les diversifions en fonction de nos besoins, nous qui aspirons à devenir bons ou sages. Quant à lui, il est ce qui nous incite à nous bonifier, à devenir sages, et tout ce qui va dans le sens de notre désir d'être, de notre accomplissement, tels que nous devrions les reconnaître. Et c'est lui qui, par sa grâce – par la confiance qu'il nous fait et le désir qu'il nous inspire –, nous permet de nous accomplir en vérité. À la différence de ce qu'en dira Feuerbach² au XIX^e siècle, Dieu n'est pas une réalité fictive que nous aurions créée à partir de nos besoins : il a une réalité et une présence que nous n'avons pas mais à laquelle nous avons besoin de nous référer pour être en vérité. Dans un État totalitaire, la vérité est définie par le pouvoir – et malheur à ceux qui oseraient la contredire ! – alors que dans un pays non totalitaire, la vérité, indéfinissable en elle-même, est ce qui, de manière exigeante, nous permet de « faire la vérité » entre nous, de nous entendre pour vivre et agir ensemble.

C'est ainsi que Dieu précède toujours l'idée que nous pouvons nous en faire

Dans ce bref rappel des livres précédents, Augustin ne ménage donc pas ses efforts pour nous *déshabituer* de nos « représentations » de Dieu nées de nos expériences terrestres et qui déjà se trouvent dans les mots que nous utilisons pour parler de Dieu

VIII, 1 [...] Si l'on parle de trois « personnes » ou de trois « substances », ce n'est pas pour que l'on comprenne une diversité d'essence, mais pour pouvoir répondre d'un mot à la question « trois qui ? » ou « trois quoi ? ».

Ne faut-il pas voir quelque chose de providentiel dans le fait que, ces mots étant traduits en français, les Grecs disent « *une essence (ousia), trois hypostases (hupostaseis)* » et les Latins : « *une substance et trois personnes* », le latin *substantia* étant la transposition du grec *hupostasis* ? Ce que nous pensons est vraiment au-delà des mots par lesquels nous l'exprimons.

Le mot grec *ousia* est proche de *ousa*, le singulier féminin du participe présent du verbe *einai*, « être ». On le trouve chez Platon pour désigner la réalité, « ce qui est », l'essence des choses visibles étant leurs « idées » ou formes intelligibles, sans lesquelles nous ne pourrions

² Ludwig Feuerbach (1804-1872), philosophe bavarois disciple et critique de Hegel. Il fut le grand inspirateur du matérialisme athée au XIX^e siècle, en particulier celui de Marx. Son grand livre : *l'Essence du christianisme* (1841). Pour lui, « l'homme est appauvri de ce dont Dieu est enrichi », le véritable dieu de l'homme, c'est l'homme ». Cf. la critique de Henri de Lubac dans *Le drame de l'humanisme athée* (1944).

pas les connaître en vérité – la perception sensible, trop subjective, ne peut suffire – pour la bonne raison que sans ces idées les choses n’auraient non jamais pu prendre forme. Et pour lui, l’idée du Bien, dont l’image sensible est le soleil qui donne vie aux choses et nous permet de les voir, est « au-delà de l’essence » (*epeikounia tès ousias*), c’est à dire de toutes ces idées.

C’est pourquoi, en bon platonicien devenu chrétien, et contrairement à l’usage des théologiens chrétiens de langue latine, Augustin préfère « essence » à « substance » pour dire l’être de Dieu. En effet, non seulement ce mot « essence » correspond mieux au terme *homoousios* – « du même être » – introduit par le concile de Nicée, mais il reste à distance du mot « substance » qui, dans les Catégories d’Aristote, appelle implicitement des « accidents » qui n’ont pas leur place dans l’être de Dieu. Rappelons que si les Grecs ont choisi le mot *hupostasis* pour nommer ce que les latins appelleront *persona*, c’est parce que dans son usage non philosophique *hupostasis* désigne une *réalité consistante*, comme un précipité dans un liquide..., alors que dans son usage non théologique, le latin *persona* désignait le masque de théâtre – à travers lequel passe le son de la voix – et, par extension, le personnage correspondant à ce masque, au risque de donner prise à une hérésie tout aussi contraire au dogme de la Trinité que l’arianisme, le « modalisme » (ou Sabellianisme), selon lequel Père, Fils et Saint Esprit sont trois modalités successives de manifestation du Dieu unique, alors que, même si ce n’est pas toujours dit en toutes lettres, l’Écriture nous les révèle n’agissant jamais l’un sans les deux autres,

Voilà qui montre bien la relativité de nos mots et la nécessité de penser au-delà des mots, même si nous avons besoin de mots pour savoir ce que nous pensons. Cependant notre imaginaire se nourrit de la réalité corporelle et changeante, alors que, incorporel et omniprésent, Dieu est absolument inimaginable : ce qui le différencie de toutes nos idoles :

VIII, 1 [suite) En cette Trinité l’égalité est si grande que, non seulement le Père n’est pas plus grand que le Fils en ce qui concerne la divinité, mais que le Père et le Fils ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que le Saint Esprit ou que chacune des trois personnes, quelle qu’elle soit, n’est pas quelque chose de plus petit que ne l’est la Trinité elle-même.

Après cette introduction discrète du thème de la grandeur pour bien marquer la différence entre Dieu et ses créatures, thème qui va être repris tout de suite après, nous arrivons au point essentiel de cette introduction : l’indication du passage à *une méthode plus intérieure* pour traiter du même objet, c’est-à-dire de la Trinité :

VIII,1 (suite). Toutes ces choses ont été dites et si souvent répétées et retournées, qu’elles en sont au moins rendues plus familières. Mais encore faut-il se poser des limites et supplier Dieu, de la piété la plus profonde (*devotissima pietate*), d’ouvrir notre intelligence et de consumer en nous toute opiniâtreté afin que nous puissions reconnaître par la pensée l’essence de la vérité pure de toute matière et de tout changement. Maintenant donc, dans la mesure où le Créateur étonnamment miséricordieux nous y aidera, nous entreprenons de traiter ces choses sur un mode plus intérieur que dans ce qui précède, bien qu’il s’agisse des mêmes choses (*haec quae modo interiore quam superiora tractabimus, cum sint eadem*), étant sauve cette règle que ce qui n’aura pas encore été élucidé par notre intelligence ne soit pas rejeté en raison de la fermeté de notre foi (*ut quod intellectui nostro nondum eluxerit a firmitate fidei non dimittatur*).

En raison de ce qui la rend totalement étrangère à notre raison éduquée par la physique moderne, à la fois mathématique et expérimentale, c’est-à-dire défiante à l’égard de notre sensibilité et ne reconnaissant que ce qu’elle est capable de reproduire ou d’expliquer à partir

de ce qu'elle connaît déjà, la Trinité ne saurait être une invention humaine, un produit de notre imagination. Nous ne la connaissons que parce qu'elle nous a été et continue à nous être révélée, à partir des Écritures telles qu'elles sont comprises par l'intelligence de l'Église qui dans les premiers siècles de son histoire s'est efforcée d'en rendre compte pour rester fidèle à son Seigneur, Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, mort et ressuscité. Voilà pourquoi on ne saurait qualifier d'abstraction³ le travail que fait ici Augustin, car nous ne pouvons abstraire qu'à partir du concret de notre expérience terrestre, alors qu'il s'agit ici de dire et de « comprendre » *ce que nous ne pouvions pas connaître par nous-mêmes.*

3. Que pouvons-nous dire de vrai à propos du Dieu Trinité ? (VIII,2-5)

VIII, I.2. [...] Nous disons que dans cette Trinité, deux ou trois personnes ne sont pas quelque chose de plus grand qu'une seule d'entre elles. C'est ce que ne peut saisir le sens charnel pour l'unique raison que s'il lui est possible de percevoir à sa mesure la vérité des choses créées, il ne peut voir cette vérité-même par laquelle ces choses ont été créées, car, s'il le pouvait, la lumière du soleil (*lux corporea*) ne serait absolument pas plus lumineuse que ce que nous disons.

La grandeur de Dieu ne peut avoir de sens que pour nous.

Autant nous ne manquons pas de comparer entre elles les choses de ce monde, autant de telles comparaisons sont impossibles en Dieu, pas plus que, par paresse d'esprit, il ne convient de donner ici à la préposition « en » une signification spatiale ! Dieu est incorporel, unique, indivisible et « *deux ou trois personnes ne sont pas quelque chose de plus grand qu'une seule d'entre elles* » ! Tel est l'abîme qui sépare le Créateur de ses créatures. Et quelle dure épreuve pour notre raison que de reconnaître qu'il y a plus grand qu'elle et que ce qu'elle peut imaginer, puisqu'elle « *ne peut voir cette vérité-même par laquelle ces choses ont été créées* » !

Cependant, quand on dit que Dieu est grand, même si c'est à partir de l'immensité de l'univers⁴, ce ne peut être que par rapport à notre petitesse d'esprit et qu'à notre incapacité de le comprendre. Voilà pourquoi « plus ou moins grand » et « plus ou moins vrai » n'ont de sens que pour nous, dans nos comparaisons terrestres. En effet, le propre de la grandeur est de pouvoir se mesurer par comparaison, y compris la notoriété d'un individu par son audience dans les médias, comme c'est à son rayonnement social, au nombre ou au caractère exceptionnel de ses actes, que se mesure de l'extérieur la « grandeur d'âme », la magnanimité, de quelqu'un. Quant au « plus ou moins vrai » on ne le trouve que dans la confrontation des discours et dans la confrontation de ces discours à la réalité dont ils parlent. Dieu n'a pas besoin d'être dit par nous grand, ou vrai, choses que nous pouvons tout aussi bien nier : cela pour dire que sa grandeur et sa bonté ne peuvent avoir de sens que pour nous, qui sommes d'ailleurs les seuls à pouvoir le dire et le penser.

Bref, la grandeur de Dieu est incomparable à nos grandeurs terrestres. Il est absolument grand, comme il est absolument bon et la vérité même, hors de laquelle il ne pourrait pas y avoir de vérité pour nous. Toutes ces qualités que nous attribuons à Dieu, ne changent rien à son être car, s'il en était ainsi, il ne serait que le pur produit de notre imagination : il n'a pas besoin de nous pour être ce qu'il est. En revanche, ces qualités changent tout dans l'idée que nous nous faisons de lui et, par conséquent, dans notre relation avec lui. Et cela, d'autant plus qu'il n'est pour nous toutes ces qualités que dans la mesure où nous les recherchons pour tendre vers notre perfection, c'est-à-dire ce en vue de quoi nous sommes créés.

³ Comme le fait Michel Corbin dans son commentaire en reprochant à Augustin de négliger l'Écriture, alors que l'évêque d'Hippone à qui on ne peut reprocher de méconnaître les Écritures, s'efforce de *penser* la nature divine. Cf *La doctrine augustinienne de la Trinité*, Le Cerf, 2016, p.320.

⁴ Cf. Pascal : « *Qu'est-ce que l'homme dans l'infini ?* » et ce qu'il dit de l'infiniment grand et de l'infiniment petit.

VIII, I,2 [...] Et ainsi, la Trinité elle-même est quelque chose d'aussi grand que chacune des personnes. En effet, là où n'est pas plus grand ce qui n'est pas plus vrai, la grandeur est la vérité même. Parce que, dans l'essence de la vérité, être vrai c'est être, et être, c'est être grand, il s'ensuit qu'être vrai, c'est être grand, Et donc, là, où il y a égalité de vérité il y a aussi nécessairement égalité de grandeur.

Alors que, pour nous, vérité, grandeur et être sont et doivent être trois choses distinctes, grandeur et vérité se confondent avec l'être de Dieu, au point de se confondre entre elles ou, plus justement, de nous réduire au silence car nous ne trouvons rien de tel en ce monde. À moins qu'il ne puisse pas y avoir pour nous de grandeur sans vérité et réciproquement...

La vérité de Dieu est unique et incomparable, la source de toute vérité.

VIII, II, 3. Dans les choses corporelles, il peut arriver que cet or-ci soit aussi vrai que cet or-là, mais aussi qu'il soit plus grand que lui, car ici la grandeur n'est pas la même chose que la vérité : autre chose pour ce corps être de l'or, autre chose être grand. Et il en est de même dans la nature de l'âme pensante (*animus*) : on ne parle pas de sa grandeur comme on parle de sa vérité. En effet, on peut posséder une âme vraie sans être pour autant magnanime, pour la simple raison que l'essence du corps et celle de l'âme ne sont pas celle de la vérité-même, comme la Trinité est Dieu un, unique, grand, vrai, véracé, vérité.

À la différence de Dieu qui est ce qu'il a, c'est-à-dire les qualités que nous lui attribuons, nous ne sommes pas les qualités que nous possédons « plus ou moins ». Augustin poursuit en rappelant qu'il nous est interdit de penser la Trinité de manière corporelle, par exemple en l'imaginant « *comme ce Géryon à trois corps que rapportent les fables* », un géant dont les descriptions faites par les poètes sont d'ailleurs bien loin de s'accorder entre elles⁵ ! Bref, Dieu, qui n'est pas divisible, est absolument inimaginable à partir des réalités de ce monde. Même pas comme une lumière « mille fois ou à l'infini » plus brillante que le soleil, ni comme la somme de tous les êtres invisibles, car ce ne serait pas Dieu !

Mais on ne peut pas davantage penser la Trinité à partir de nos âmes pensantes (*animus*), et changeantes. En effet, alors que le Père, le Fils, et le Saint Esprit, sont une seule et même essence « unique, grande, vraie, véracé, vérité », il ne peut en être de même de notre corps et de notre âme dont les essences respectives ne peuvent être confondues avec celle de la vérité !

Il est donc vain d'imaginer Dieu. Mais, « *avant de pouvoir savoir ce qu'est Dieu, ce n'est pas une petite part de connaissance que de pouvoir déjà savoir ce qu'il n'est pas* » (VIII,3). Et il se pourrait bien que notre pensée ne puisse jamais aller au-delà de cette théologie négative. Mais, paradoxalement, nous ne pouvons peut-être pas nous préparer autrement à écouter ce qu'il a à nous dire pour nous surprendre et nous tourner vers lui. Fermons donc nos yeux et nos comparaisons visuelles, pour écouter, mais avec le cœur :

VIII, II,3 [...] Comprends donc, si tu le peux, ô âme alourdie par *un corps soumis à la corruption* (Sg 9,15) et accablée de préoccupations terrestres multiples et variées, comprends donc si tu le peux : Dieu est vérité. En effet, il est écrit : *Parce que Dieu est lumière* (1Jn1,5). Non pas comme cette lumière que voient nos yeux, mais comme celle que voit le cœur quand il entend : « c'est la vérité ». Ne cherche pas à savoir ce qu'est cette vérité : aussitôt, en effet, viendraient s'interposer le nuage des images corporelles et la nuée des phantasmes et ils troubleraient la sérénité qui t'a d'abord illuminé, quand j'ai dit : « Vérité ». Oui, du premier coup tu es effleuré comme par un éclair quand

⁵ Pour les curieux, il est possible de consulter l'article « Géryon » de Wikipédia...

on dit : « Vérité ». Restes-y si tu le peux. Mais tu ne le peux pas : tu retombes dans tes habitudes terrestres. Par quel poids, je te le demande, retombes-tu sinon par la souillure contractée par la glu des passions, et les erreurs de ta pérégrination terrestre (*peregrinationis erroribus*) ?

Important passage qui nous dit que la vérité, qui est Dieu, ne peut être entrevue, c'est-à-dire reconnue fugitivement que par qui entend résonner le mot « Vérité » au fond de son cœur, mais tout en se gardant bien d'*imaginer* ce qu'elle est, selon l'habitude qui nous est si chère de nous représenter l'inconnu à partir du connu !

« Le bien de tout bien »

Après nous avoir mis sur la voie de penser ce que Dieu n'est pas, ni ne peut être, Augustin va se risquer à dire ce qu'il est, ne serait-ce que pour faire résonner son nom en nous. Pour cela, il va partir de notre expérience de l'amour, tout en supposant que nous n'aimons que le bien, ou plutôt, car l'erreur est toujours possible en ce domaine, ce qui nous semble bon.

Notons que le latin n'a qu'un mot, *bonum*, là où le français en a au moins deux : « bon » et « bien », pour désigner une qualité (le plus souvent, l'utilité) ou une valeur morale, mais aussi des réalités matérielles, comme nos « biens ». C'est donc toujours le mot *bonum* qui se trouve dans le texte d'Augustin que nous traduisons par « bon » ou « bien » à partir de l'usage de notre langue et selon ce que ce texte nous semble vouloir dire.

VIII, 4. Encore une fois, comprends si tu peux. Tu n'aimes certes que ce qui est bon, car elle est bonne la terre par l'altitude des montagnes, la hauteur modérée des collines et la platitude des champs ; bon, le domaine plaisant et fertile ; bonne, la maison vaste et claire, aux parties harmonieusement distribuées ; bon, le corps animal doué de vie ; bon, l'air tempéré et salubre ; bonne, la nourriture savoureuse et saine ; bonne, la santé sans souffrances ni fatigue ; bon, le visage de l'homme, harmonieux, enjoué, éclatant de fraîcheur ; bon, le cœur de l'ami, par la douceur de l'accord et la confiance de l'amour ; bon, l'homme juste, et bonnes, les richesses, car elles aident à se tirer d'embarras ; bon, le ciel par son soleil, la lune et ses étoiles ; bons les Anges, par leur sainte obéissance ; bonne, la parole qui instruit avec douceur et conseille qui l'écoute comme il convient ; bon, le poème par son rythme et le poids de son contenu. Que dire encore de plus ? Ceci est bon et cela aussi. Enlève ceci et cela et, si tu peux, vois le bon lui-même ; c'est ainsi que tu verras Dieu, non pas bon par un autre bien, mais ce par quoi toute chose bonne est bonne (*Bonum omnis boni*).

Nous n'aimons donc que ce qui nous semble bon, comme quand il s'agit de supporter un désagrément, par exemple un traitement douloureux, en vue d'un plus grand bien, comme de retrouver la santé. Mais peut-être ne pouvons-nous sérieusement et en dehors de tout conformisme qualifier de bon que ce que nous aimons. Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas ne pas voir dans l'amour un lien unissant celui qui aime à ce qui est aimé, comme s'il y avait une secrète correspondance entre notre désir et la diversité des choses bonnes parce que désirables, ces choses qu'Augustin prend ici plaisir à énumérer non seulement pour nous les mettre en présence, mais surtout pour nous inviter à les dépasser afin d'entrevoir par la pensée ce que nos yeux de chair ne peuvent voir : le bien lui-même, *ce par quoi est bonne toute chose bonne et qui ne peut être que Dieu*. Lui seul, en effet, n'est pas bon par autre chose qui, ajoutée à lui, le rendrait bon, ni bon en vue d'une autre chose qui serait pour nous plus importante que lui, comme notre réputation, mais bon en lui-même, par essence, comme ce par quoi est bon tout ce qui est bon et non pas, comme certains ont pu le dire, « de manière suréminente », car il n'est pas du même ordre que toutes ces choses qui, sans lui, ne seraient pas bonnes.

VIII,4 [...] C'est ainsi que Dieu doit être aimé : non comme ce bien ou celui-là, mais comme le bien lui-même. En effet, il nous faut rechercher le bien de l'âme, non celui qu'elle survole en passant par la pensée, mais comme ce à quoi elle adhère par amour. Et quel est-il, sinon Dieu ? Non pas une âme bonne, ou un ange bon, ou un ciel bon, mais le Bien qui est bon. (*sed bonum Bonum*).

Dieu n'est pas un être parmi les êtres, ni en rivalité avec eux. Il est le fondement, la source de tout être, *ce sans quoi rien ne serait* et c'est bien pour cela qu'il appartient à tous ceux qui en sont capables, de se tourner vers lui, s'ils veulent grandir et atteindre leur plein accomplissement. Rien à voir avec ce produit du mensonge et de la jalousie qui a conduit des hommes, séduits par le Serpent, à rejeter Dieu comme un tyran abusif dont les exigences totalement arbitraires et n'auraient d'autre but que de nous humilier. Ce faux dieu est une idole fabriquée par les hommes, à leur image, un faux dieu reconnaissable à ses exigences généralement inhumaines, comme celle de tuer d'autres hommes en son nom. Il s'agit alors d'un dieu « utile », bon en vue d'autre chose que lui, comme de garantir notre pouvoir sur les autres. Et ce faux dieu ne peut être que celui d'une âme mauvaise ou gagnée par le mal :

VIII, 4 [...] Quand j'entends parler d'une âme pensante (*animus*) bonne, comme il y a deux mots, à partir de ces deux mots j'entends deux choses : qu'il s'agit d'une âme pensante et qu'elle est bonne. Bien entendu, pour être une âme pensante, elle-même n'a rien fait puisqu'elle n'était pas là pour pouvoir se donner l'être, alors que, pour être une âme pensante bonne, je vois qu'elle doit agir par volonté. [...] Si elle le néglige, c'est à bon droit qu'on lui en fera le reproche et avec raison qu'on dira qu'elle n'est pas une âme bonne.

Il y a donc pour notre âme une bonté naturelle et une bonté à conquérir volontairement mais que nous pouvons tout aussi bien perdre par mauvaise volonté ou seulement par négligence. Occasion de nous rappeler que, selon Dieu dont il nous est révélé qu'il a créé toutes choses « bonnes », nous ne devons pas confondre le bien et le mal avec l'agréable et le douloureux, car le bien et le mal ne peuvent venir que d'une volonté qui suit, ou refuse de suivre, l'ordre des choses voulu par Dieu. Comme nous le rappelait Jésus, « *ce n'est pas ce qui entre dans sa bouche qui souille l'homme, mais ce qui sort de sa bouche, voilà ce qui souille l'homme* » (Mt 15,11). C'est ce que disent par ailleurs les Stoïciens, dont la maxime est de « Vivre selon la nature », en distinguant ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas. Mais, alors que le stoïcien est seul, guetté par l'orgueil de se suffire à lui-même, le chrétien qui est véritablement disciple du Christ, fait le bien et subit le mal qui lui vient du dehors avec le Christ. Car, si ce monde peut être reconnu bon, selon le jugement du Créateur dans le récit de la *Genèse*, ce ne peut être que lorsque nous y trouvons l'occasion de « bien agir » selon Dieu – en faisant de notre mieux pour améliorer les conditions de vie de tous les hommes et de tout homme – en y vivant de l'amour qui vient de Dieu, la charité.

VIII,4 [...] Cependant, quand elle fait cela avec application et devient une âme bonne, elle ne peut y parvenir sans se tourner vers quelque chose qu'elle n'est pas elle-même. Or, vers quoi se tourne-t-elle pour devenir une âme bonne si ce n'est vers le bien puisque c'est lui qu'elle aime, qu'elle désire, qu'elle atteint ? Et si de nouveau elle s'en détourne et cesse d'être bonne du fait même de s'être détournée du bien, si ne demeurait pas en elle ce bien dont elle se détourne, elle n'aurait plus vers quoi se tourner à nouveau si elle voulait se réformer.

Le vrai Dieu, bien essentiel et vie de l'âme humaine, doit donc nécessairement en être distinct pour qu'elle puisse librement se tourner vers lui et devenir bonne, alors que, comme

désorientée par le mauvais usage de son libre-arbitre, elle ne peut que s'en détourner et se perdre. En effet, en bien comme en mal, notre choix n'est jamais définitif et doit être confirmé sans cesse vers le bien – vivre selon Dieu –, faute de quoi nous ne pouvons que nous laisser glisser vers le mal jusqu'à être pour toujours séparés de Dieu.

Cependant, par un effet de la grâce de Dieu, notre conversion est toujours possible, et elle l'est à partir de la bonté naturelle de notre âme qui précède tous nos choix et qui heureusement leur survit. Cette bonté initiale nous vient de notre statut de créature qui, lorsque nous le reconnaissons et l'acceptons, nous découvre pris dans une relation qui nous précède toujours puisque sans elle nous ne serions pas et cette découverte, qui est en fait une « révélation » qui nous vient de Dieu, ruine à sa racine notre rêve d'autosuffisance qui ne peut se développer qu'en nous passant de Dieu, c'est-à-dire en le niant explicitement ou par indifférence.

VIII, III,5. Il n'y aurait donc pas de biens changeants s'il n'y avait pas un Bien immuable. Voilà pourquoi, lorsque tu entends parler de ce bien-ci ou de ce bien-là, qui, par ailleurs peuvent être considérés comme n'étant pas bons, si, en faisant abstraction de ces biens, qui ne seraient pas bons sans participation au Bien, tu peux percevoir ce Bien dont ils participent - ce bien dont tu as en effet l'intelligence, dès que tu entends parler de ce bien ou de cet autre - si donc, ayant fait abstraction de ces biens, tu peux reconnaître ce Bien [bon] par lui-même, alors tu auras reconnu Dieu. Et si tu t'attaches à lui par amour, du même coup, tu deviendras heureux (*beatificaberis*).

Ce bien immuable, bon par lui-même – sans dépendre de rien d'autre qui le rendrait bon – ne peut être que pensé – supposé par la pensée – et ne doit absolument pas être *imaginé* à partir des biens changeants que nous pouvons percevoir hors de nous ou, même seulement imaginer. En effet, son idée se présente à notre réflexion dès que nous entendons parler de tel ou tel « bien » et que nous cherchons en nous-mêmes ce que peut signifier « être bon » nous arrive chaque fois que nous voulons savoir de manière impartiale ce que valent ces « biens » que nous aimons, mais qui peuvent nous être enlevés à tout moment.

Tel fut le bien découvert, sous le nom de sagesse, car il dépend de nous de le chercher en usant de notre raison, par le jeune Augustin quand il lut *l'Hortensius* de Cicéron, ce qui lui fera écrire plus tard, devenu évêque : « *Vile devint pour moi soudain toute vaine espérance ; c'est l'immortalité de la sagesse que je convoitais (concupiscebam) dans un bouillonnement de cœur incroyable, de sorte que j'avais commencé à me lever pour revenir vers toi* » (*Confessions* III,7)

VIII,5 [...] Mais alors que les autres choses ne sont aimées que parce qu'elles sont bonnes, quelle honte de nous attacher à elles sans aimer le Bien lui-même par lequel elles sont bonnes ! Même l'âme humaine (*animus*) du seul fait d'être une âme humaine, avant même qu'elle ne soit devenue bonne pour s'être tournée vers le Bien immuable, mais comme je l'ai dit, en tant qu'âme humaine, quand elle nous plaît au point que, si nous comprenons bien, nous la préférons à toute lumière corporelle, [cette âme] ne nous plaît pas pour ce qu'elle est en elle-même, mais en raison de l'art par lequel elle a été faite. En effet, ce qui nous permet de l'apprécier « faite », se trouve dans le fait qu'elle nous apparaisse comme ayant dû « être faite ». Voilà la vérité et le bien dans sa simplicité, car il n'est rien d'autre que le bien lui-même, et, par là aussi le souverain bien (*summum bonum*).

C'est faute de bien comprendre, c'est-à-dire de comprendre les choses selon le Bien, que l'âme peut s'enorgueillir d'être supérieure et donc meilleure que le corps et meilleure que l'ensemble des choses corporelles, jusqu'à la lumière du soleil ! Mais une intelligence ne peut être juste qu'en remontant à *la condition de possibilité de sa propre existence et de celle du*

monde, c'est-à-dire jusqu'au Créateur qui ne dépend de rien d'autre que de lui-même et qui, parce qu'il est incorporel ne doit absolument pas être imaginé à partir de ses créatures. En effet, Dieu n'a pas besoin de nous pour être, mais c'est nous qui avons besoin de lui pour vivre en hommes et vivre heureux, sans nous prendre pour des dieux.

VIII,5 (suite) En effet, un bien ne peut diminuer ni augmenter à moins de n'être bon que par un autre bien. Ce vers quoi l'âme humaine se tourne pour devenir bonne est donc ce de quoi lui vient d'être une âme humaine (*a quo habet ut animus sit*). Dans ce cas, quand est aimé, par la conversion de la volonté, ce bien dont provient aussi ce qui ne peut être perdu, même pas par l'aversion de la volonté, la volonté s'accorde à la nature pour parfaire l'âme dans le bien. En effet, en se détournant du souverain bien, l'âme humaine perd son moyen d'être bonne, mais sans cesser d'être une âme et donc déjà un bien meilleur que le corps. La volonté perd donc ce que la volonté acquiert ; car il fallait que l'âme soit déjà pour vouloir se tourner vers la source de son être (*a quo erat*), elle qui, pour vouloir être avant d'être, n'était pas encore.

Le propre de l'âme humaine, qui n'a pas pu choisir de venir à l'être, est donc d'avoir la capacité de se retourner vers sa source pour s'unifier et grandir dans le bien, c'est-à-dire selon sa nature, alors que, en s'en détournant et en s'en éloignant, elle ne peut que se perdre dans la multiplicité des choses créées qu'elle survalorise par son désir et son amour, au risque d'en être un jour fatalement séparée, ou seulement déçue. Augustin ne manque pas de suivre ici le cheminement de l'enfant prodigue de la parabole qu'il évoquait déjà, comme nous venons de le lire à propos de sa lecture de *l'Hortensius*.

VIII,5 (fin) Et ceci est notre bien : celui où nous voyons qu'aurait dû ou doit être ce que nous comprenons comme ayant dû ou devant être et où nous voyons que n'a pas pu être ni ne devait pas être, ce dont nous ne comprenons pas non plus comment il aurait dû être. Car ce bien n'est pas loin de chacun d'entre nous, puisque c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être (Ac 17,27-28).

Notre bien consiste tout entier dans notre capacité de discerner et de comprendre aussi bien ce qui est, et devait être, que ce qui n'est pas et ne devait pas être, le mal que nous rencontrons pouvant se définir comme ce qui est et ne devrait pas être, alors que le mal qui nous est imputable consiste dans notre refus de ce qui est. En effet, il repose sur un mensonge, ou une tricherie avec la réalité, à partir de l'oubli que tout est don de Dieu, en qui, pour reprendre le mot de saint Paul devant les philosophes d'Athènes « *nous avons la vie, le mouvement et l'être* » : ce bien qui n'est pas loin de chacun d'entre nous, mais que, par un usage aveugle de notre libre-arbitre, nous pouvons tout aussi bien négliger ou refuser.

Nous reprendrons notre lecture du *Livre VIII* la prochaine fois, ce qui sera pour nous l'occasion de penser l'utilité de la foi et la profondeur de l'amour.