

1. RETOUR AU LIVRE IV DU *DE TRINITATE*

LES ACQUIS EXÉGÉTIQUES DES LIVRES I-III

Pour revenir au Livre IV dont nous avons suspendu la lecture au mois de juin, il n'est pas inutile de nous remémorer les principaux acquis exégétiques des trois premiers livres, car notre foi chrétienne n'a pas d'autre fondement qu'une lecture inspirée des Écritures. Et ce rappel sera aussi une manière d'accueillir ceux et celles qui viendront nous rejoindre dans notre lecture annoncée du *De Trinitate* « à partir du Livre IV ».

Je ne reprendrai pas la longue présentation de ce traité qui a occupé nos trois premières séances de l'an dernier, mais, pour suivre la demande de saint Augustin, je citerai sa lettre à Aurelius, l'évêque de Carthage, à qui il demanda qu'elle soit copiée en tête des quinze livres de son traité afin que le lecteur soit informé des circonstances de sa composition :

Lettre 174 d'Augustin d'Hippone à Aurelius de Carthage :

Les livres concernant la Trinité qui est le Dieu suprême et véritable, je les ai commencés dans la force de l'âge (*juvenis*), je les ai publiés déjà vieux (*senex*). J'avais, en effet, abandonné cet ouvrage, après avoir découvert qu'il m'avait été enlevé prématurément ou volé, avant que je l'eusse achevé et mis au point en le corrigeant comme j'en avais eu l'intention. En effet, ce n'est pas un à un, mais tous ensemble que j'avais décidé de publier ces livres, parce que les suivants sont liés aux précédents par le progrès de la recherche.

C'est donc par des gens qui purent avoir accès à ces livres avant que je le veuille, que mon projet fut empêché de se réaliser ; et j'en avais laissé la dictée interrompue, tout en me proposant de me plaindre de cela dans d'autres de mes écrits, afin que ceux qui le pourraient sachez que ces livres n'avaient pas été publiés par moi, mais qu'ils m'avaient été enlevés avant qu'ils me paraissent dignes d'être publiés.

Mais pressé par la demande très insistante d'un grand nombre de frères et encore plus par ton ordre, j'ai entrepris, avec l'aide du Seigneur, de terminer cet ouvrage si difficile (*opus tam laboriosum*). Après avoir corrigé ces livres, non comme je l'aurais voulu, mais comme j'ai pu, afin qu'ils ne diffèrent pas trop de ceux qui, m'ayant été dérobés, étaient déjà entre les mains de lecteurs, je les ai envoyés à ta révérence par l'intermédiaire de notre fils et collègue dans le diaconat Carissimus ; et j'ai permis à quiconque de les écouter, de les copier et de les lire. Dans ces livres, si mon intention avait pu être respectée, et même s'ils contiennent le même enseignement, les choses auraient été beaucoup plus claires et faciles à lire, pour autant que l'auraient permis la difficulté de devoir expliquer de si grandes choses ainsi que notre propre capacité.

Il y a en effet des gens qui ont les quatre ou plutôt les cinq premiers livres sans introductions et le douzième sans une partie finale qui n'est pas petite ; mais si la présente édition parvient à leur connaissance, ils corrigeront le tout, s'ils le veulent et s'ils en sont capables. Voilà pourquoi je te demande d'ordonner que l'on place cette lettre, à part bien sûr, mais pourtant en tête de ces livres. Prie pour moi.

Pour donner une idée de la nature de ce traité de saint Augustin, voici quelques lignes d'Emmanuel Bermon dans son introduction au colloque international sur *Le De Trinitate de saint Augustin* qui se tint à Bordeaux, du 16 au 19 juin 2010¹ :

Articulant de façon unique dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, la connaissance de soi et la connaissance de Dieu, la méditation du *De Trinitate* enchaîne un développement *exégétique* qui établit les fondements de la foi

¹ *Le De Trinitate de saint Augustin, Exégèse, logique et noétique*, Institut d'Études Augustiniennes, 2012, p.3.

chrétienne ; une analyse *logique* de la formule de Nicée « une essence, trois hypostases » et enfin une approche *analogique*, qui cherche des images de la Trinité dans l'esprit humain.

La partie *exégétique* occupe les quatre premiers livres, dont le Livre IV ; la partie *logique* (Livres V à VII) vise à comprendre avec intelligence la formule trinitaire retenue par l'Église : « une substance, trois hypostases » ; enfin la partie *analogique* (les Livres VIII à XV) recherche les images de la Trinité dans l'homme.

Même si les quatre premiers livres peuvent apparaître comme indépendants les uns des autres en raison des introductions qui leur ont été rajoutées au moment de la rédaction définitive comme nous en informe la Lettre-Préface, au fil des livres c'est la même recherche qui se poursuit : celle des sources scripturaires du dogme trinitaire dont voici les points essentiels.

1. Le fondement de la foi de l'Église est dans les Écritures

Même si, vers la fin de la philosophie antique, un philosophe comme Plotin a pu proposer une notion ternaire de la divinité, principe invisible et immuable de toutes les choses visibles et muables, il n'a pas pu connaître ce que les chrétiens, à la même époque, ont reçu de la foi de leur Église et que, probablement depuis Tertullien (vers 150-220, Carthage) ceux qui étaient de langue latine ont nommé *Trinitas*, combinant ainsi, l'unité (*unitas*) et le nombre trois (*tres*). Mais c'est en langue grecque que le dogme trinitaire a été élaboré.

Cette incapacité d'un Plotin n'a rien d'étonnant puisque le but de la Révélation est précisément de nous apprendre, *en vue de notre salut*, ce que nous ne pouvons pas connaître par nous-mêmes. Et cette Révélation, totalement accomplie dans l'incarnation de Dieu qui a pris forme humaine, un fait unique dans l'histoire de l'humanité, a été fixée pour toujours dans la lettre des Écritures reconnues au IV^e siècle, comme « canoniques » par l'Église, avec quelques différences, il est vrai, entre les Grecs et les Latins.

En bref, nous ne saurions strictement rien ni du Père, ni du Fils ni du Saint Esprit si cela ne nous avait pas été révélé par les textes du Nouveau Testament, tels qu'ils furent lus et compris, dans la foi de l'Église des premiers siècles, non seulement par ses ministres, prêtres ou évêques, quand ils lui étaient fidèles, mais surtout par les plus humbles de ses membres.

En effet, si l'Ancien Testament nous révèle comment le Dieu unique et véritable, qui n'a rien de commun avec les dieux que les hommes se sont fabriqués, a cherché pendant des siècles à faire alliance avec un peuple pour en faire son peuple et même, dans le but de ramener à lui tous les hommes, « la lumière des nations » (cf. Is 49,6), seul le Nouveau Testament peut, à partir de l'incarnation du Fils en Jésus de Nazareth, nous révéler le Père de ce Fils², ce Fils et le Saint Esprit qui tous deux, mais de manières très différentes furent envoyés par le Père, l'un pour vivre en homme dans la vérité de Dieu, l'autre pour, selon les mots du Psaume, « *renouveler la face de la terre* » (cf. Ps 103,30)³. Mais cette Révélation n'a pu être totale qu'après la résurrection de Jésus et sa victoire sur la mort, car c'est alors seulement que ses disciples l'ont reconnu comme Christ (Oint) – traduction grecque de l'hébreu *Mashia'h* (Messie) – et comme la réalisation pleine et définitive de la promesse faite à Abraham et à sa descendance, le peuple d'Israël.

Cependant, même si, dès la naissance de l'Église, comme en témoigne la fin de l'Évangile de Matthieu, on baptisait « au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit », ne serait-ce que pour distinguer ce baptême dans la mort et la résurrection du Christ de celui de Jean, il a fallu plus de trois siècles pour aboutir à une formulation précise de la foi chrétienne en la Trinité, et cela grâce à la dénonciation d'une série d'erreurs, dites « hérésies », qui auraient vidé cette foi de sa substance et détourné l'Église de sa mission : « *Allez, instruisez toutes les nations en les baptisant au nom du Père et du Fils du Saint Esprit* » (Mt 28, 19) Littéralement : « en les

² Le mot Père n'a bien sûr pas le même sens pour Jésus et pour le peuple d'Israël, même si Dieu a dit par la bouche de Jérémie : « *car j'ai été un père pour Israël et Éphraïm est mon premier né* » (Jr 31,9). Il s'agit là d'une métaphore pour dire l'attachement de Dieu à son peuple, et donc à une créature, alors que le Fils unique est éternellement « de même nature que le Père ».

³ Cf. « Et celui qui était assis sur le trône dit : Voici, je fais toutes choses nouvelles » (Ap 21,5)

baptisant *en vue du nom* (εις τὸ ὄνομα), ce qui veut dire que le baptême n'est ni une fin, ni un billet d'entrée au paradis, mais le point de départ d'une vie à vivre à la suite du Christ en vue d'aller au Père vivifiés par le Saint Esprit.

L'une de ces erreurs, sinon la plus grave par ses conséquences politiques, fut l'arianisme qui, négligeant la différence entre Dieu et ses créatures, soutenait qu'il fut nécessairement « *un temps où le Fils n'était pas* », et donc qu'il ne pouvait pas être égal au Père, alors que cette génération divine n'a rien de temporel, mais est de toute éternité : « dans le principe » !

Comme on le sait, c'est le trouble suscité par les propos du prêtre Arius dans l'Église d'Alexandrie, qui conduisit l'empereur Constantin à convoquer à Nicée, en 325, le premier concile œcuménique afin que les évêques puissent trancher sur cette question de foi et que soit ainsi consolidée l'unité de l'empire. Ne serait-ce qu'à partir du début de l'Évangile selon Jean, ce concile a défini que le Fils était engendré par le Père et de même nature que lui (*homoousios*), « engendré et non pas créé » à partir de rien, qu'il s'est « incarné sous forme humaine », qu'il a souffert et est ressuscité, qu'il est monté au ciel et qu'il viendra juger les vivants et les morts. Le Saint Esprit était lui aussi objet de la foi catholique, mais rien n'était dit de sa nature.

Mais il ne suffisait pas de condamner sa doctrine pour mettre fin à l'arianisme. À la suite d'Eusèbe de Nicomédie qui avait défendu Arius, des évêques et certains empereurs reprirent à leur compte sa doctrine, si bien que l'arianisme gagna les populations et même des peuples barbares, comme les Goths qui saccageront Rome en 410 et les Vandales qui envahiront l'Afrique romaine et mettront le siège devant Hippone en 430, année de la mort d'Augustin. Mais, grâce à Dieu, la foi de Nicée résista par la fermeté de certains évêques comme Athanase d'Alexandrie qui connut plusieurs exils et, plus tard, contre l'arianisme militant de l'empereur Valens, les grands cappadociens que furent Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, le jeune frère de Basile. La situation changea à la mort de Valens en 378, sur le champ de bataille d'Andrinople, quand son neveu, Gratien, qui était nicéen et régnait sur l'Occident, appela le général Théodose, lui aussi nicéen, pour succéder à son oncle et c'est par décision de ces deux empereurs que le christianisme nicéen devint, en 380, la religion officielle de l'empire.

Un peu plus tard, devenu empereur d'Orient où l'arianisme était le plus implanté, Théodose décida d'en finir avec cette hérésie qui menaçait l'unité de l'empire et, en 381, convoqua à Constantinople un second concile œcuménique, non seulement contre les ariens dont la doctrine avait quelque peu évolué, mais contre les pneumatomaques qui niaient la divinité du Saint Esprit et son égalité avec le Père et le Fils. Il en sortit le *Symbole de Nicée-Constantinople* dans lequel le dogme trinitaire trouva sa formulation définitive et que, en dépit de leurs divisions historiques, reste, encore aujourd'hui, la référence des Églises chrétiennes.

Ces faits étant rappelés, il est important de savoir que la méditation d'Augustin sur la Trinité vient après ce concile de Constantinople à l'époque duquel, manichéen et donc hérétique, Augustin enseignait la rhétorique à Carthage avant de passer en Italie durant l'été 383. Son intention n'est donc pas de formuler le dogme de la Trinité qu'il a reçu, tout comme nous, de la foi de l'Église, mais de mieux le comprendre. Son entreprise est donc très différente de celle des Pères grecs qui par leurs travaux et leurs actions, collaborèrent à la préparation du concile de Constantinople et à sa réussite⁴.

C'est ce dogme auquel il applique sa méditation, qu'il résume au début de son traité :

I.7. Tous ceux que j'ai pu lire, qui ont écrit avant moi sur la Trinité qui est Dieu et sont les interprètes catholiques des Livres divins, anciens et nouveaux, se sont proposé d'enseigner, selon les Écritures, que le Père, le Fils et le Saint Esprit attestent (insinuent), par l'égalité inséparable d'une unique et même substance, l'unité divine, qu'ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu. Et cela, même si le

⁴ D'où mon choix de rendre compte de ce qu'Augustin dit dans son traité au lieu de lui reprocher ce qu'il ne dit pas comme le fait, par exemple Michel Corbin, à partir de sa grande culture théologique dans *La doctrine augustiniennne de la Trinité*, le Cerf, 2016. Ce qui intéresse Augustin ce n'est pas ce qu'ont pu dire les autres sur la Trinité, mais le dogme défini par l'Église qui, apparemment fait violence à notre intelligence.

Père a engendré le Fils, de sorte que le Fils ne soit pas celui qui est Père ; que le Fils a été engendré par le Père, en sorte que le Père ne soit pas celui qui est Fils, et que le Saint Esprit ne soit ni le Père ni le Fils, mais seulement l'Esprit du Père et du Fils (*sed tantum Patris et Filii Spiritus*)⁵, lui aussi égal (*coequalis*) au Père et au Fils, et appartenant à l'unité de la Trinité.

Pourtant ce n'est pas la Trinité qui est née de la Vierge Marie, qui a été crucifiée et ensevelie sous Ponce Pilate, qui est ressuscitée le troisième jour et montée au ciel, mais le Fils seulement ; ce n'est pas cette même Trinité qui est descendue sous forme de colombe sur Jésus lors de son Baptême (Mt 3, 16) ou qui, le jour de Pentecôte, après l'Ascension du Seigneur, au milieu d'un fracas céleste pareil à celui d'un ouragan, se posa en langues de feu distinctes sur chacun des Apôtres (Ac 2, 3-4), mais seulement l'Esprit Saint; ce n'est pas enfin la Trinité qui a dit du ciel : « Tu es mon Fils », soit quand il fut baptisé par Jean (Mc 1, 11), soit sur la montagne quand trois disciples étaient avec Lui (Mt 17, 5), soit enfin quand retentit la voix qui disait : « Je l'ai glorifié et de nouveau je le glorifierai » (Jn 12, 28), mais seulement la voix du Père adressée au Fils ; quoique le Père, le Fils et l'Esprit Saint, soient inséparables et agissent inséparablement (cf. 1Jn 5,7). Telle est ma foi, puisque telle est la foi catholique.

2. Il n'y a pas trois dieux mais un seul dieu.

Credo in unum Deum, dit le *Credo de Nicée-Constantinople*, dans sa traduction latine, avant d'énumérer le Père, créateur du ciel et de la terre, du visible et de l'invisible ; le Fils unique qui est né de la Vierge Marie, est mort et ressuscité... et le Saint Esprit « qui est Seigneur et qui donne vie », alors que le *Symbole des Apôtres* ne dit pas explicitement qu'il s'agit d'un seul Dieu. Or, c'est un Dieu un qui a créé le ciel et la terre, un Dieu qui est Père, Fils et Saint Esprit, le Père créant par sa parole, et donc par le Fils, alors que « l'Esprit planait sur les eaux » (Gn1,2), d'où la très belle image de saint Irénée qui voit le Fils et l'Esprit comme « les deux mains du Père » : « Car par les mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme et non une partie de l'homme qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu » (cf. *Contre les Hérésies* V,6,1). C'est l'homme tout entier et donc aussi dans sa chair.

Ce Dieu un et unique est donc ce sans quoi rien ne serait : tel est précisément le sens de la création *ex nihilo*, radicalement différente de notre « créativité » de créatures humaines qui ne consiste jamais qu'à transformer ce qui est déjà là. Mais, dira-t-on, ces « créations » humaines ne doivent-elles pas leur nom à leur caractère inédit et original ? En fait, leur originalité est toute relative, car, comme en témoignent les styles et les modes, toute création humaine est tributaire des techniques et de la sensibilité de son temps. Quant à leur caractère inédit elle tient à la singularité de chaque auteur, au fait que, même si tout être humain est un spécimen de notre espèce, sans quoi ni sciences ni techniques médicales ne seraient possibles, chacun de nous est unique comme en témoignent déjà nos visages et nos empreintes digitales et génétiques...

Mais notre singularité n'est pas seulement biologique. Elle réside surtout dans notre *personne* qui ne prend consistance qu'en relation avec d'autres personnes, notre développement personnel ne pouvant se faire en dehors de nos échanges avec d'autres hommes avec qui nous partageons la même nature humaine : pas seulement avec un autre, notre *alter ego*, mais avec un tiers qui ne soit ni l'un ni l'autre, mais : les autres, le monde, la nature, et finalement, au principe, Dieu... Et voilà qui confirme que nous sommes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, un par nature, mais en trois personnes... La nature humaine que nous partageons est notre premier bien commun qui nous est donné et demande à être reconnu pour être la condition de toute paix. D'où,

⁵ La formule *Christi Patrisque Spiritum* est attestée dans la doxologie finale d'hymnes liturgiques, comme le *Deus Creator omnium* de saint Ambroise, cité par Augustin dans *La vie heureuse* §35 : « Nous prions le Christ et le Père, et l'Esprit du Christ et du Père, unique puissance en tous points, réchauffe (*fove*) qui te prie Trinité ».

historiquement, l'apport de la théologie de la Trinité à la philosophie, comme en a témoigné au XX^e siècle le courant personneliste.

Mais ce dieu en trois personnes, connu par révélation, nous invite à purifier notre foi et à revoir notre monothéisme, car, de fait, il y a deux monothéismes : celui des philosophes et celui de notre foi. Le premier est celui que les hommes se sont forgé peu à peu, en exerçant leur raison à propos de la cause de toutes choses, ce qui, le plus souvent, les a amenés, comme chez les Grecs, à un dieu supérieur à tous les autres, un dieu qui risque bien de n'être que la projection de leur propre volonté de puissance, ou celle de l'identité de leur peuple ou de leur groupe d'appartenance. D'où le reproche d'intolérance que l'on entend parfois contre les monothéismes, venant d'athées ou de gens souhaitant un retour au polythéisme païen qui serait, selon eux, beaucoup plus tolérant et pacifique, alors qu'une religion ne peut vraiment être source de paix que dans la mesure où elle ramène les hommes à la conscience de leurs limites et à leur impuissance face aux forces de la nature, y compris celles des passions humaines, et à toutes sortes de contrariétés qui peuvent leur arriver. Quant au monothéisme chrétien, il est beaucoup plus complexe avec son dieu trois en un, qui est interrelation et qui se définit par l'amour. Cependant ce dieu, connu par révélation, chacun peut, sinon le rencontrer silencieusement en lui-même, du moins en soupçonner la présence à partir de sa propre contingence – je pourrais ne pas être et un rien peut me tuer – en contraste avec le fait incontestable, indubitable dirait Descartes, de sa propre existence. Voilà pourquoi, comme Grégoire de Nazianze dans son poème « *O Toi l'au-delà de tout* », repris dans la *Liturgie des Heures* (Office des lectures du Mercredi I), il est plus juste de le nommer « l'Innommable ». En effet, comment nommer celui sans qui rien ne serait, y compris moi-même ? Et ce dieu reste fondamentalement inconnu car il ne peut se réduire au discours théologique qui tente d'en rendre compte à partir des Écritures. On ne peut l'approcher qu'avec le cœur.

En fait, c'est dans la négligence ou l'oubli de cette expérience singulière toujours possible, expérience que nul ne peut faire à la place d'un autre, et portés par le préjugé, que les hommes ont pu inventer des dieux à leur façon, dans une démarche qui est à l'opposé de celle de Descartes. En effet, voulant « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences » distinct de « fausses opinions tenues pour véritables », c'est en s'imposant de supposer l'inexistence du monde extérieur, que Descartes rencontra le caractère indubitable de sa propre existence en train de penser. D'où le fameux *Cogito ergo sum*, souvent compris à l'envers, comme si en pensant je me donnais d'être, alors que « *pour penser il faut être* ». Or, cette expérience, consignée dans ses *Méditations métaphysiques*, est d'origine augustinienne, chose que Descartes fut amené à découvrir, alors que cette inspiration augustinienne est encore plus marquée dans sa *Méditation troisième, de Dieu qu'il existe*, peu lue dans nos lycées pour cause de laïcité, dans laquelle mon imperfection me renvoie à l'idée d'un être plus parfait que moi (qui suis capable de me tromper), idée que je n'ai pu former de moi-même, moi qui suis un être imparfait, un être dont l'existence est donc encore plus indubitable que la mienne, car sans elle, je ne pourrais pas me reconnaître imparfait, mais me prendrais, au contraire pour la mesure de toutes choses, dans une totale inconscience !

D'où l'invitation à rentrer en soi-même que fait Augustin à son lecteur dans l'introduction du Livre IV, ce qui annonce déjà la troisième partie de son traité, les Livres VIII à XV.

IV, 1. La science des choses terrestres et célestes est généralement hautement prisee par le genre humain. Et pourtant, en matière de connaissance, les meilleurs sont certainement ceux qui, à une telle science, préfèrent se connaître eux-mêmes et l'esprit (*animus*) qui connaît sa propre faiblesse est plus digne de louange que celui qui, sans en tenir compte, cherche à connaître le cours des astres ou qui, le connaissant déjà, ignore le chemin qu'il doit suivre en vue de son salut et de sa propre consistance (*firmitas*). Mais celui qui, stimulé (*excitatus*) par la chaleur du Saint Esprit, s'est déjà éveillé en Dieu et qui, dans cet amour, a perdu toute confiance en lui-même ; qui veut parvenir

⁶ Inspiré sans qu'il le sache au départ, par saint Augustin. Cf. La Lettre à *** , Leyde, novembre 1640 : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport... » in Descartes, *Œuvres et Lettres*, Pléiade 1953, p.1097.

jusqu'à Dieu, mais ne le peut pas ; qui dans la lumière de Dieu s'est tourné vers lui-même et s'est découvert ; celui-là a fini par reconnaître que sa misère (*aegritudinem*) ne pouvait pas soutenir la comparaison avec la pureté divine, et il trouve de la douceur à pleurer et à prier pour que, encore et encore, Dieu ait pitié de lui jusqu'à ce qu'il le libère de toute sa misère. Et il lui est doux de le supplier avec confiance puisqu'il a déjà reçu le gage gratuit du salut par le Fils unique, Sauveur et Illuminateur de l'homme. Un esprit ainsi indigent et souffrant, *la science ne l'enfle pas, car la charité l'édifie* (1Co8,1). Il a en effet préféré science à science : aux frontières du monde (Lucrece, *De natura* II,73), et aux fondements de la terre ou aux cimes des cieux, il a préféré connaître sa propre faiblesse. Et en développant cette science-là, il a ajouté à sa souffrance (Qo 1,18), celle de son exil, née de la nostalgie de sa patrie et du bienheureux constructeur de celle-ci, son Dieu (cf. Hb11,10).

Connaître sa misère, c'est se reconnaître non seulement dépendant, mais coupé de Dieu et comme devant s'en remettre à lui : le contraire de l'autosuffisance ! C'est reconnaître que notre soif de Dieu est plus radicale que tous nos désirs humains qui le plus souvent la supplantent. Mais cette soif est aussi celle de quelqu'un qui ne peut pas disparaître totalement pour toujours, ce qui laisse entendre que la quête de la vie heureuse n'est pas seulement pour cette terre, mais pour l'éternité, pour un temps qui ne passe pas et qui déborde notre temps de mortels.

Mais revenons au résumé du dogme fait par Augustin en I,7. Ils sont donc trois à ne faire qu'un seul Dieu : le Père, le Fils et le Saint Esprit et chacun des trois est dit « Seigneur », titre que les Écritures attribuent et réservent à Dieu, comme en témoigne le verbe grec *latreô* pour désigner le service dû à Dieu, que l'on retrouve dans « idolâtrie » pour désigner le détournement de ce service quand les hommes adorent les créatures, ici des images, au lieu du Créateur (cf. Rm 1,25). Et le Saint Esprit est dit « *esprit du Père et du Fils* », cette double appartenance étant précisément, pour nous, ce qui le fait « esprit ». En effet, telle est bien notre expérience de l'esprit qui ne se manifeste et ne se développe pour nous que dans le langage et nos relations interpersonnelles sans lesquelles le langage ne serait pas. Son niveau le plus bas est celui de l'intelligence qui nous permet de comprendre et de connaître les choses de ce monde, mais son niveau le plus haut, sa vérité, est d'aspirer à connaître et à aimer Dieu qui est la vérité totale. C'est ce qu'Augustin a merveilleusement formulé dans la première page de ses *Confessions* : « *Tu nous nous as faits tournés vers toi* (ad te) *et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi*. Le passé du verbe (*fecisti*) est une manière de dire que c'est dès l'origine et que nous sommes *prédestinés* (cf. Ep 1,5) à vivre de la vie même du Créateur. Cependant, il serait plus juste de dire que Dieu nous crée à tout instant dans cet unique but, mais que le péché nous en détourne en nous faisant désirer le bonheur sur cette terre, en nous passant de Dieu, et encore heureux quand nous ne l'utilisons pas, comble de l'impiété, pour justifier notre volonté de nous passer de lui !

Le point de départ de l'évangile et de l'évangélisation, c'est l'événement, unique en son genre, de la résurrection du Christ marqué par le tombeau vide et une forme de visibilité défiant toutes les lois de notre visibilité habituelle. C'est cette résurrection qui amena ses disciples à se demander qui était cet homme qu'ils avaient suivi, à le reconnaître comme Dieu et à parler de son incarnation, une chose impensable pour les philosophes grecs que saint Paul rencontra à Athènes et qui crurent d'abord que Résurrection était le nom d'une déesse (cf. Ac 17,18) !

Et pourtant cette chose impossible pour une raison grecque qui voyait au contraire la sagesse comme une désincarnation – Plotin avait honte d'avoir un corps ! – a bel et bien eu lieu dans le temps, au point de couper l'Histoire en deux comme cela fut marqué en 525 de notre ère, dans un monde devenu chrétien, par la décision du pape Jean I^{er}, de compter les années à partir de la naissance du Christ estimée alors en l'an 753 depuis la fondation de Rome, ce qui par la suite, par la comparaison des textes source, s'avéra inexact. Comme si le Christ avait voulu que la date de sa naissance terrestre devienne pour les futurs historiens, une question encore plus insoluble que celle de son existence terrestre, sans laquelle il n'y aurait jamais eu de chrétiens !

3. La première règle d'interprétation des Écritures : la forme de Dieu et celle du serviteur

I, 14. *C'est par ces témoignages des divines Écritures et d'autres semblables, grâce auxquels, comme je l'ai dit, nos devanciers, en en usant plus abondamment qu'eux, ont vaincu les calomnies et les erreurs des hérétiques, que l'unité et l'égalité de la Trinité ont pénétré (insinuatur) dans notre foi. Mais parce que, dans les livres saints, à propos de l'incarnation du Verbe de Dieu qui a eu lieu pour nous rendre notre intégrité de sorte que l'homme Christ-Jésus soit médiateur entre Dieu et les hommes (1Tm2,5), de nombreux passages suggèrent ou même déclarent de la manière la plus claire que le Père est plus grand que le Fils, des hommes insuffisamment attentifs à les scruter ou à les envisager dans leur ensemble, se sont égarés.*

Augustin rappelle ici que les hérétiques ne peuvent fonder leurs erreurs sur les Écritures qu'en en faisant une lecture partielle et partiale : en ne retenant d'elles que ce qui leur convient. Mais nos Pères dans la foi, nos devanciers (*priores nostri*), ont su leur répondre en lisant ces Écritures d'une manière *plus* complète (*copiosius*). D'où ces deux règles d'interprétation dont voici la première.

C'est à partir de la *Lettre aux Philippiens* dans laquelle on peut lire que « *le Christ Jésus « existant sous la forme de Dieu », « s'est dépouillé lui-même en prenant la forme de serviteur »* (Ph 2,7), qu'il nous faut distinguer dans l'Écriture deux sortes de textes au sujet de Jésus, ceux qui en parlent selon *la forme de Dieu*, qu'il n'a jamais cessé d'être, même en se dépouillant des privilèges qui, pour nous, en dépendent comme l'immortalité et l'impassibilité, et ceux qui en parlent selon *la forme du serviteur*, comme, par exemple, quand il dit : « *Le Père est plus grand que moi* » (Jn 14,28). En effet, c'est pour avoir pris la forme de serviteur, c'est en tant qu'homme, que le Fils n'est plus égal au Père, alors qu'il l'est toujours en tant que Dieu, sinon il n'y aurait pas eu incarnation, car la Trinité est une et indivisible.

I, 20 *C'est pourquoi notre Seigneur Jésus Christ remettra le règne à celui qui est Dieu et Père, sans en être séparé ni lui, ni le Saint Esprit, quand il conduira les croyants à la contemplation de Dieu, où se trouve la fin de toute bonne action, le repos éternel et la joie qui ne nous sera jamais ravie (cf. Jn16,22). [...] C'est quelque chose de semblable à cette joie que pré-signifiait Marie, assise aux pieds du Seigneur et attentive à ses paroles (Lc 10,39), c'est-à-dire libre de toute activité et attentive à la vérité pour autant que le permet cette vie, mais assez pour préfigurer ce qu'il en sera dans l'éternité. Alors que sa sœur Marthe était absorbée dans l'action pour répondre aux besoins, une action bonne et utile, mais qui n'aura plus sa raison d'être quand le repos lui succédera, elle-même se reposait dans la parole du Seigneur. [...] Il n'a pas dit que la part de Marthe était mauvaise, mais celle [de Marie] la meilleure qui ne sera pas enlevée. En effet, [la part] qui est au service d'un besoin, est enlevée quand cesse le besoin. Et la récompense d'une œuvre qui passe est dans le repos qui ne passe pas. C'est donc dans cette contemplation que Dieu sera tout en tous, parce qu'il n'y aura plus rien à lui demander, mais il suffira d'être illuminé par lui et d'en jouir. [...] En effet, nous contemplerons Dieu Père, Fils et Saint Esprit lorsque le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Christ Jésus (1Tm 2,5), aura remis le règne à Dieu son Père (1Co 15,24), de sorte que n'intercèdera plus pour nous notre médiateur et notre prêtre, Fils de Dieu et Fils de l'homme ; mais de sorte aussi que lui-même, en tant que prêtre, ayant assumé pour nous la forme de serviteur, il se soumette à celui qui lui a soumis toutes choses et à qui il a tout soumis ; de sorte que, en tant que Dieu, il reçoive avec [le Père] notre soumission, et qu'en tant que prêtre il lui soit soumis avec nous.*

La traduction de Louis Segond (1910) « *à celui qui est Dieu et Père* » du grec τῷ θεῷ καὶ πατρί me semble plus juste que « *à Dieu le Père* », la plus répandue, mais qui, en éliminant la conjonction

de coordination, passe à côté de la raison d'être de cette citation ici dans le texte d'Augustin pour distinguer non pas deux êtres, mais deux manières de parler de « Dieu ». Pour nous, ses créatures, il s'agit du Dieu unique, dont nous savons, mais par révélation, qu'il est indivisiblement Père, Fils et Saint Esprit ; mais, pour nous et avec nous qui l'avons appris de lui, c'est sous la forme de serviteur que le Fils remet au Père le règne au terme de sa mission puisque telle était la raison d'être de son incarnation. Lui seul, en effet, est par nature Fils de ce Père, alors que nous ne le sommes que par adoption, par notre incorporation à lui, le Fils unique. Ainsi, le Fils ne se dépossède pas de ce qu'il remet au Père, car étant lui-même Dieu, à l'égal du Père et du Saint Esprit, ce qu'il remet au Père, en tant que serviteur, il le reçoit lui-même en tant que Dieu, à la fin de sa mission qui l'a fait prêtre et médiateur entre Dieu et les hommes. Mais cette fin sera un accomplissement comme nous le célébrons chaque année, à la fin du cycle liturgique, dans la fête du *Christ roi de l'univers*.

En effet, c'est en tant qu'homme que le Christ est notre médiateur et notre prêtre : notre médiateur car, comme le signifie le baptême, il nous incorpore à lui et nous divinise par la puissance de sa résurrection, à condition toutefois que nous nous mettions en route à sa suite, car il ne peut pas nous sauver malgré nous ; et notre prêtre, en tant qu'il prie le Père *avec nous*, et se soumet à *lui*, tout en nous proposant et en nous permettant de le faire avec lui. Sa mission, en effet, est de nous ramener vers le Père et c'est par sa propre soumission, jusqu'au bout, jusqu'à la mort de la croix, condition de sa résurrection, qu'il nous soumet à lui et nous rend capables, par sa grâce, de nous soumettre à Dieu, tout en nous montrant que c'est par cette soumission à Dieu que nous échappons à tout pouvoir humain et que, parce que nous réalisons ainsi notre « prédestination », nous devenons vraiment libres. Car, contrairement à la mauvaise nouvelle, au faux évangile, d'une double prédestination qui présélectionnerait, quoi que nous fassions, les élus et les damnés, ce n'est pas Dieu qui choisit à notre place. Notre prédestination, c'est notre « programmation » de créatures humaines à vivre *librement*, pour l'avoir choisi, de la vie même de Dieu.

Cela nous permet de comprendre certains points énigmatiques des évangiles comme :

- *À propos de l'ignorance du Fils de l'homme*

Entre autres choses, c'est parce qu'il a pris la forme du serviteur que le Fils de l'homme ignore ce qu'il n'avait pas mission de nous révéler, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons connaître par nous-mêmes par la recherche scientifique ou par simple expérience, c'est-à-dire toutes ces choses qui n'ont rien à voir avec notre salut, car, par elles-mêmes, elles ne peuvent suffire à nous tourner vers Dieu. À quoi s'ajoute tout ce qui concerne notre avenir et en particulier du jour et de l'heure de notre mort, ou de la fin du monde, car nous sommes des hommes et l'inconnu du futur fait partie de notre manière humaine d'habiter ce monde, même si, bien souvent, nous faisons comme s'il n'en était rien. D'où cette phrase difficile à traduire du latin, mais qui mérite toute notre attention :

I,23 [...] *Il ne sait pas ce de quoi il fait des gens ne le sachant pas, c'est-à-dire ce qu'il ne savait pas en vue d'en informer alors ses disciples (Hoc enim nescit quod nescientes facit, id est quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret).*

Outre le fait que nous n'avons pas besoin de lui pour oublier, on voit mal comment Dieu qui, depuis des millénaires, cherche à se faire entendre des hommes, voudrait en faire des ignorants ! Mais il fait des gens conscients de ne pas savoir ce que, en tant qu'hommes, ils ne peuvent qu'ignorer et en particulier le futur, non pas tel qu'ils l'attendent ou le projettent, mais tel qu'il leur arrivera. En effet, si nous connaissions le futur, nous n'aurions plus de choix à faire ni de risque à prendre. Car, comme le dit saint Paul dans son hymne à la charité, quand nous ne vivons plus dans le temps, il n'y aura plus de place ni pour la foi ni pour l'espérance, mais seulement pour la charité qui, elle, *jamais ne passera* (1 Co,13,8). Quant à l'erreur elle a pour racine la prétention, plus ou moins consciente, de croire que l'on sait ce que l'on ne sait pas, si bien que c'est déjà faire un grand pas dans la vérité, que de reconnaître son ignorance au sujet de choses que d'autres peuvent connaître – c'est ainsi que le dialogue est notre chemin naturel pour atteindre le vrai –, mais surtout au sujet de ce qui nous arrivera même si nous ne l'attendons pas ! Jésus fait donc que des hommes reconnaissent ne pas savoir de telles choses, ces choses qu'il n'a pas

mission de révéler et qu'il dit ne pas savoir, puis que sa seule mission est de nous apprendre comment revenir au Père, et c'est là qu'il est vraiment « *le chemin, la vérité et la vie* » (Jn 14,6)

DA C'est un peu dramatique, parce qu'on ne sait si l'on sera sauvé.

JM Et ne le sachant pas, on ne peut que faire confiance : « *le juste vivra de la foi* » (Ga 3,11 qui cite Hab 2,4). C'est Dieu qui jugera, mais à partir des choix que nous aurons faits durant notre vie terrestre. Car Dieu veut sauver tous les hommes, mais il ne peut le faire ni sans eux ni malgré eux.

Et il y a précisément cette autre question à propos du Fils :

- *Qui jugera ?*

Comment comprendre ce passage de l'Évangile selon Jean 12, 47-48 : « *Celui qui n'écoute pas mes paroles, ce n'est pas moi qui le jugerai, car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. Celui qui me méprise et ne reçoit pas mes paroles a quelqu'un pour le juger : la parole que j'ai dite, voilà ce qui le jugera au dernier jour ?* »

Autrement dit, celui qui écoute la parole de Dieu et la met en pratique, ne sera pas jugé, mais celui qui ne l'écoute pas sera jugé par cette parole même, ce qui demande explication.

C'est parce qu'il est né du Père que le Fils parle au nom du Père. Ce que le Père donne au Fils n'est pas *quelque chose* que le Fils n'avait pas, comme c'est le cas pour les créatures : ce que le Père donne au Fils, c'est son être même. En effet,

I,26 [...] C'est la même chose de lui donner pour qu'il ait, que de l'engendrer pour qu'il soit. Car, avant son incarnation et avant qu'il ait assumé la créature, il n'y a rien de commun entre la créature et le Fils : pour le Fils unique, par qui tout a été fait, être et avoir ne sont pas deux choses : ce qu'il a, c'est ce qu'il est.

Mais pour revenir aux deux versets de l'Évangile que nous avons cités :

I,27 [...] Comment cela peut-il être vrai sinon ainsi : « *Ce n'est pas moi qui jugerai en vertu de la puissance humaine, parce que je suis Fils de l'homme, mais moi qui jugerai en vertu de la puissance de la parole (ex potestate verbi) puisque je suis Fils de Dieu ?* »

Et pourtant, de même que dans l'homme Jésus de Nazareth, c'est bien « *le Seigneur de gloire* » (cf.1Co 2,8) qui a été crucifié, c'est en vertu de sa puissance divine que, Fils de l'homme sous forme humaine, il jugera toutes les nations rassemblées devant lui (cf. Mt 25, 31-32).

I, 28 [...] Quand les bons et les méchants verront le juge des vivants et des morts, sans aucun doute, les méchants ne pourront-ils le voir que sous la forme selon laquelle il est Fils de l'homme, mais dans l'éclat de celui qui jugera et non dans l'humiliation dans laquelle il fut jugé. En réalité, cette forme de Dieu dans laquelle il est l'égal du Père, les impies ne la verront sans doute pas, car ils n'ont pas le cœur pur : « *Heureux ceux qui ont le cœur pur parce qu'ils verront Dieu* » (Mt 5,8). Cette vision est le « *face à face* » (cf.1Co13,12), la récompense suprême promise aux justes...

Mais les méchants verront celui qu'ils ont transpercé (Za 12,10, cité en Jn 19,37). Ce jugement, qui selon notre foi, aura vraiment lieu, ne consistera pas à rétablir l'ordre juste dans le monde comme certains « révolutionnaires » n'ont pas manqué de le lire dans le *Magnificat* : « *Il renverse les puissants de leur trône, il élève les humbles* » (Lc 1,52). En effet, l'ancien monde aura disparu (cf. Ap 21,1) et avec lui toutes nos préoccupations mondaines. Cependant, quand le Fils de l'homme « sera revenu dans sa gloire accompagné de tous ses anges », les « méchants » – ceux qui, par leur choix, seront pour toujours rejetés – ne le verront pas comme les justes qui le verront dans sa divinité et seront dans la plus grande joie, mais ils verront, en position de les juger, cet homme qu'ils ont injustement condamné.

4. Seconde règle dans l'interprétation des Écritures : La singularité du Père, du Fils et du Saint Esprit n'affecte ni l'unité de leur nature ni l'inséparabilité de leur action.

Si en distinguant *la forme de Dieu*, et *la forme de serviteur* la première règle d'interprétation des Écritures nous permet de recevoir la révélation de l'incarnation du Fils, elle ne nous dit rien

de la différence ni des relations entre les personnes au sein de la Trinité. D'où la nécessité de cette deuxième règle, pour découvrir dans ces textes révélés les fondements de notre foi chrétienne.

II,2 [...] De fait, nous disons le Fils « Dieu de Dieu », mais le Père seulement : « Dieu » sans ajouter « de Dieu ». D'où il est manifeste que le Fils a quelqu'un d'autre duquel il tient d'être et pour lequel il est Fils ; par contre, le Père n'a pas un Fils duquel il tiendrait son être, mais seulement un Fils dont il est le Père. Tout fils en effet tient d'un père d'être ce qu'il est et dont il est le fils, alors qu'aucun père ne tient d'un fils d'être ce qu'il est, mais il est père pour ce fils.

Que ce soit hors du temps, « dans le principe », ou dans le temps, un père, en l'engendrant, donne à son fils d'être, alors que la relation, père-fils, ou fils-père, ne produit pas l'être, mais le suppose. Le Fils est engendré, et non pas créé à partir de rien comme le sont les créatures. Il est « Dieu né de Dieu », de même nature que le Père. Selon les mots d'Hilaire de Poitiers (315-365), auteur d'un traité en latin sur la Trinité, il ne faut pas confondre *genre* (= nature) et *génération* !

II, 3 [...] Dans d'autres passages les choses sont dites pour le présenter non point comme inférieur ou égal au Père, mais seulement comme venant du Père. Par exemple : *Comme le Père a la vie en lui, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui* (Jn 5, 26). *Le Fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne voit le Père le faire* (Jn5,19). Si nous recevons cette phrase à partir du fait que dans la forme reçue de la créature, le Fils est plus petit, il s'ensuivra que le Père est le premier à avoir marché sur les eaux (cf. Mt 14, 26), ouvert les yeux d'un autre aveugle-né avec de la salive et de la boue (cf. Jn,9, 6-7), et tout ce que le Fils incarné a fait parmi les hommes, pour que le Fils puisse le faire, lui qui a dit que « *le Fils ne peut rien faire de lui-même sans avoir vu son Père le faire* » (Jn 5,19). Mais quelqu'un délire-t-il au point de le penser ?

Non, le Père ne s'est pas incarné avant le Fils pour lui montrer ce qu'il fallait faire ! Ainsi :

- *À propos du Fils*

II,4 [...] Soit cette parole : *Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais la doctrine de Celui qui m'a envoyé* (Jn 7,16). On peut l'entendre à partir de la forme de serviteur comme nous l'avons montré dans le livre précédent (I, 12), mais aussi à partir de la forme de Dieu, dans laquelle le Fils est égal au Père bien que tenant son être du Père. Dans la forme de Dieu, de même que le Fils n'est pas une chose et sa vie une autre chose, mais que le Fils est la vie elle-même, ainsi le Fils n'est pas une chose et sa doctrine une autre chose, mais le Fils est cette doctrine-même. Et de même que, dans ces mots : *Il a donné la vie au Fils* (Jn5,26), il ne faut rien entendre d'autre que : « il a engendré le Fils qui est la vie » ; de même encore quand il est dit : *Il a donné la doctrine au Fils*, la juste compréhension est : « il a engendré le Fils qui est la doctrine ». Par conséquent cette parole : *Ma doctrine n'est pas mienne, mais celle de celui qui m'a envoyé*, est à comprendre comme s'il avait été dit : « Je ne suis pas par moi, mais par celui qui m'a envoyé »

Étant de toute éternité *Logos – Verbum*, Parole –, le Fils, une fois incarné, ne peut être lui-même, dans ses paroles et ses actes d'homme, rien d'autre que l'enseignement qui nous vient du Père pour nous dire la vérité et sur nous-mêmes et sur Dieu : la prophétie la plus parfaite.

- *À propos du Saint Esprit*

II. 5. Car au sujet du Saint-Esprit dont il n'est pas dit : *Il s'est anéanti lui-même prenant la condition de serviteur*, le Seigneur lui-même a pourtant déclaré : *Quand cet Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute la vérité. En effet, il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra, il le dira, et ce qui doit arriver,*

il vous l'annoncera. C'est lui qui me glorifiera⁷, car il prendra du mien et vous l'annoncera (Jn 16, 13-14).

Si le Christ n'avait pas ajouté immédiatement : *Tout ce qu'a mon Père est à moi, voilà pourquoi j'ai dit : l'Esprit recevra du mien et vous l'annoncera (Jn16, 15)*, on aurait peut-être pu croire que le Saint Esprit est né du Christ comme le Christ est né du Père. Au sujet de lui-même, le Christ avait dit : *Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais la doctrine de celui qui m'a envoyé (Jn 7, 16)* ; du Saint-Esprit il dit : *Il ne parlera point de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, car il prendra du mien et vous l'annoncera (Jn 16,13)*. Mais parce qu'il s'est expliqué sur cette parole : *il prendra du mien* - il a dit en effet : *Tout ce qu'a le Père est à moi, c'est pourquoi j'ai dit : il recevra du mien* -, il reste à comprendre que, comme le Fils, le Saint-Esprit tient lui aussi [son être] du Père. Comment, si ce n'est selon ce que nous avons dit plus haut : *Quand sera venu le Paraclet que je vous enverrai du Père (a Patre), l'Esprit de vérité qui procède du Père, il témoignera à mon sujet (Jn15,26)* ? C'est en tant qu'il est dit procéder du Père qu'il ne parle pas de lui-même. Et de même qu'il ne s'ensuit pas que le Fils soit plus petit que le Père du fait qu'il ait dit : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même sinon ce qu'il a vu le Père faire* - en effet, il ne dit pas cela à partir de la forme de serviteur, mais à partir de sa forme de Dieu, comme nous l'avons déjà montré ; et ces paroles ne disent pas qu'il est plus petit que le Père, mais qu'il tient son être de lui -, de même il ne s'ensuit pas que le Saint Esprit soit plus petit parce qu'il est dit de lui : *Il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra il le dira (Jn 16,13)* et c'est en ce sens qu'il est dit qu'il procède du Père. Mais puisque le Fils tient son être du Père et que le Saint Esprit procède du Père, pourquoi ne sont-ils pas tous deux appelés fils, ni tous deux engendrés, mais seulement l'un, « l'unique engendré » (*Unigenitus*) et l'autre le Saint Esprit, ni Fils, ni engendré (car, s'il était engendré, il serait fils) ? C'est ce que, si Dieu nous donne de le faire et pour autant qu'il nous le donnera, nous examinerons dans un autre lieu.

Notons ici qu'il convient de distinguer entre « procéder du Père », tenir de lui son être, et « être envoyé » par le Père et/ou par le Fils. À quoi Augustin ajoute cette remarque importante : II,6 [...] *Si celui qui glorifie est plus grand que celui qu'il glorifie, que l'on admette donc l'égalité de ceux qui se glorifient mutuellement (qui se invicem glorificant). Or, l'Écriture dit aussi que le Fils glorifie le Père : Père, je t'ai glorifié sur la terre (Jn 17, 4). Qu'on se garde donc de prendre le Saint-Esprit pour supérieur aux deux, sous prétexte qu'il glorifie le Fils que glorifie aussi le Père, alors que, selon l'Écriture, lui-même n'est glorifié ni par le Père ni par le Fils.*

Autrement dit, les « missions » du Fils et de l'Esprit, même si elles sont très différentes l'une de l'autre, ne contredisent en rien l'unité divine (cf. II, 7-12).

II, 11. Or, s'il n'est nulle part écrit que Dieu le Père est supérieur au Saint-Esprit, ou que le Saint-Esprit est inférieur à Dieu le Père, c'est que la créature dans laquelle apparaît le Saint Esprit n'a pas été assumée comme a été assumé le Fils de l'homme dans la forme duquel la personne du Verbe de Dieu lui-même devait devenir présente ; non pour qu'il ait le Verbe de Dieu à la manière des autres sages sanctifiés, mais « *au-dessus de ses compagnons* » (He 1,9) ; non pas non plus pour

⁷ Rappelons que « glorifiera » traduit le latin *clarificabit*, « rendra clair, brillant, intelligible », qui traduit lui-même le grec *δοξάσει*, *doxa*, étant l'apparence, la réputation. Autrement dit, « l'Esprit me fera connaître et vous fera parler de moi de manière compréhensible ». Mais le mot *doxa* désigne aussi l'opinion ou « ce que l'on croit » et qui n'est pas toujours vrai (préjugé). Et nous avons *orthodoxie* pour désigner la « foi droite ».

⁸ La question du Saint-Esprit sera posée en IV,29 ; V,12-17 ; VII,6, mais surtout à la fin du Livre XV.

qu'il l'ait davantage au point de surpasser tous les autres en sagesse ; mais parce qu'il était lui-même ce Verbe. Autre chose, en effet, le Verbe dans la chair (*verbum in carne*), autre chose le Verbe fait chair (*Verbum caro*) ; autrement dit, autre chose le Verbe dans l'homme et autre chose le Verbe-Homme. En effet, le mot chair est utilisé pour dire « homme » dans le Verbe s'est fait chair (Jn 1, 14), comme dans : *Toute chair verra pareillement le salut de Dieu* (Lc 3,6). Elle n'est pas sans âme (*anima*), ni sans pensée (*mente*), mais « toute chair » est dit pour « tout homme ». La créature dans laquelle devait apparaître le Saint Esprit n'a donc pas été assumée comme cette chair et cette forme humaine née de la Vierge Marie. L'Esprit, en effet, n'a pas béatifié la colombe, ni ce vent, ni ce feu, et il ne les a pas joints à lui dans l'unité et l'état de sa personne pour l'éternité. Ou alors, cela voudrait dire que la nature du Saint Esprit serait elle-même muable et changeante, de sorte que ces choses ne viendraient pas de la créature, mais que lui-même serait changé en ceci ou cela, comme l'eau est changée en glace.

[...] Le feu et la colombe n'ont existé qu'un instant en vue de signifier. Ils me semblent ressembler plutôt à cette flamme qui, dans le buisson, apparut à Moïse (Ex 3,2) et à cette colonne de nuée qui dans le désert accompagnait le peuple (cf. Ex 13,21-22), ou encore à ces éclairs et ce tonnerre qui accompagnèrent la remise de la Loi à Moïse sur la montagne (Ex 19, 16sq.). En effet, si ces choses se produisirent sous une apparence corporelle, ce fut pour signifier quelque chose et disparaître.

Exactement comme le son de nos paroles !

II, 12. C'est à cause de ces formes corporelles apparues temporairement pour le signifier et le montrer d'une manière appropriée aux sens humains, que l'on a dit du Saint-Esprit qu'il avait été lui aussi « envoyé » ; mais il n'est pas pour autant dit plus petit que le Père, comme c'est le cas du Fils à cause de la forme de serviteur, car cette forme de serviteur a adhéré à l'unité de la personne du Fils, alors que les apparences corporelles [liées au Saint Esprit] ne sont apparues qu'un instant, pour faire connaître ce qu'il fallait, avant de disparaître. Mais pourquoi le Père n'est-il pas dit, lui aussi, avoir été envoyé en raison de ces formes corporelles que furent le feu du buisson, la colonne de nuée ou de feu, les éclairs sur la montagne, si de telles choses sont alors apparues quand, comme nous l'avons appris des Écritures, il a parlé en personne aux Pères, et si c'est bien sous ces modes utilisant la créature et sous ces formes corporellement extériorisées et visibles à des humains qu'il se montrait lui-même ?

5. Trois questions

Si la Trinité ne nous a été révélée qu'en raison de l'incarnation du Fils, elle n'a pas commencé avec elle : éternelle, elle est, pour nous, hors temps. D'où la question de savoir *qui* s'est manifesté dans les théophanies de l'Ancien Testament : Le Père, le Fils, le Saint Esprit ou leur unité indivise ? Même si, en raison de son antériorité, il serait bien étonnant que l'Ancien Testament puisse nous permettre de répondre à cette question, une tradition, remontant aux spéculations du Juif Philon d'Alexandrie sur le Logos, intermédiaire entre Dieu et le monde, pense que c'est le Fils, en tant que Verbe de Dieu, qui s'est alors adressé aux hommes. D'où, suite aux deux règles d'interprétation des Écritures dont nous avons parlé, trois questions dans lesquelles va finir de se déployer la recherche exégétique de la première partie du *De Trinitate* :

1. Qui est apparu dans les théophanies de l'Ancien Testament ? (Livre II, 14-35))

2. Dans ces théophanies, y aurait-il eu une action des anges ? (Livre III)

3. Y aurait-il eu des missions du Fils et du Saint Esprit avant celles qui sont racontées dans le Nouveau Testament (Livre IV qui traite surtout de l'incarnation du Fils, la mission du Saint Esprit n'occupant que le chapitre IV,29).

- *Qui est apparu dans les théophanies de l'Ancien Testament ?*

Comme le dit poétiquement saint Irénée quand il voit dans le Fils et l'Esprit, « les deux mains du Père », c'est Dieu dans son unité indivise qui créa le ciel et la terre, comme le suggère le début de la *Genèse* : Dieu crée par sa parole, et donc par le Fils, son Verbe, alors que l'Esprit planait sur les eaux (Gn1,2).

Mais qui a parlé à Adam et qui Adam avait-il peur de rencontrer se promenant dans le jardin ? Pour Augustin, « Rien ne nous interdit, non seulement de comprendre ces voix faites pour Adam comme produites par la Trinité, mais encore de les recevoir comme une manifestation en personne de cette Trinité » (II,18), car il faudra attendre le baptême de Jésus, son Fils, pour « entendre » la voix de son Père, même si ce fut par la médiation d'une créature...

Et il en est de même de la voix qui demanda à Abraham de quitter son pays (cf. Gn 12,1) et même de ses trois visiteurs dans lesquels certains ont deviné la Trinité, alors que tout au plus ces trois pouvaient-ils suggérer l'égalité des trois de la Trinité. Mais le récit commence par « *Le Seigneur apparut à Abraham* » (Gn 18,1), et si Abraham invite les trois hommes chez lui, ensuite « il » – c'est-à-dire le Seigneur – parle au singulier, comme s'il n'y en avait qu'un à promettre un fils à Abraham. Commentaire d'Augustin : « *Ainsi, il les invite, leur lave les pieds et les reconduit comme des hommes, alors qu'il parle comme s'il s'adressait au Seigneur, aussi bien quand on lui promet un fils, que lorsqu'on lui apprend la prochaine destruction de Sodome* » (II, 19). Et les trois ne sont plus que deux à se rendre chez Loth, qui les prend pour des hommes, mais des hommes un peu particuliers puisqu'il les appelle : « *mes seigneurs* » (cf. Gn 19,1-2), eux qui plus tard, se diront « *envoyés par le Seigneur* » (cf. Gn 19,13). Ces anges qui se présentent sous forme d'hommes ne sont donc probablement que la manière dont Dieu, dans son unité indivise, se manifeste à Abraham et à son neveu.

Plus tard, c'est « l'ange du Seigneur », l'envoyé de Dieu qui parle au nom de Dieu, qui apparaît à Moïse dans la flamme du buisson (Ex3, 1-8), sans que l'on puisse savoir s'il parle au nom d'une personne divine ou au nom de la Trinité indivise, à moins que ce ne soit là qu'une manière pour Dieu de se manifester à Moïse pour lui faire entendre quelque chose, comme au Sinaï des éléments naturels seront utilisés pour signifier la présence de Dieu...

Au terme de son enquête, Augustin conseille donc de ne pas affirmer témérairement *qui s'est montré à tel ou tel des Patriarches ou des Prophètes sous une chose ou une image sensible, sauf si la teneur du récit renferme quelques indices vraisemblables* », sans jamais oublier que Dieu ne peut pas être vu de manière corporelle par un mortel sur cette terre...

II 35 Toutefois qu'au moyen d'une créature soumise, non seulement le Fils ou le Saint Esprit, mais aussi le Père, par une forme corporelle ou par une image aient pu se signifier à des sens de mortels, on doit le croire.

C'est cette *possibilité* à laquelle « on doit croire » qui est examinée tout au long du livre III

- *Des modalités de l'action de Dieu dans les théophanies*

La recherche du Livre III est commandée par la concurrence des deux réponses à la question de savoir qui s'est manifesté dans les théophanies de l'Ancien Testament : Dieu, c'est-à-dire, pour nous à qui cela a été révélé, la Trinité indivise, thèse la plus vraisemblable, ou le Fils, en tant que Verbe de Dieu, selon une certaine tradition. Cependant, quel que soit le résultat de cette enquête, une chose est sûre : les Écritures nous révèlent que le Fils et le Saint Esprit furent « *envoyés où ils étaient déjà* » (III,3). Le Fils, parce qu'*Il était dans le monde et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu* (Jn1,10) ; le Saint Esprit, parce que *l'Esprit du Seigneur remplit l'univers et, lui qui contient tout, sait tout ce qui se dit* (Sg 1,7).

Ce livre peut se diviser en deux grandes sections : la première est une réflexion sur la causalité dans la nature et tend à montrer que la volonté de Dieu est supérieure à toutes les autres causes (III, 7-18) ; la seconde est une méditation sur la présence de Dieu dans les signes divins et sur le rôle des anges (III, 19-26).

Dire que la volonté de Dieu est *supérieure* à toutes les autres causes, c'est faire autre chose que reprendre la distinction d'Aristote entre la « cause première », qui n'est l'effet d'aucune autre cause, et les « causes secondes » qui s'enchaînent les unes aux autres. Non seulement

cette cause supérieure est le principe au-delà duquel la raison ne peut pas remonter – le Dieu des philosophes –, mais elle est ce à quoi toutes les autres causes sont *soumises*, ce qui est une manière de dire la dépendance de la créature à son créateur, mais sans oublier le fait que nous les hommes, sommes libres de collaborer au « plan » divin ou de le refuser, ni que nous ne vivons dans ce monde matériel que pour nous préparer à la vie éternelle, car c'est dans ce monde qu'il nous est possible de choisir pour ou contre Dieu et même de revenir sur nos choix, privilège que nous jalouent les mauvais anges. Autrement dit, le bien et le mal, relatifs à la volonté de Dieu, ne coïncident pas forcément pour nous avec le bon et le mauvais relatifs à nos objectifs terrestres ni même au sens que nous donnons à notre existence, que ce soit ou non en nous soumettant à la volonté de Dieu telle qu'elle nous a été humainement traduite par le Christ durant son passage sur notre terre.

Voilà pourquoi il faut dire que « *Dieu est la cause première de l'action d'un homme juste* » (III,8), c'est-à-dire ajusté à la volonté de Dieu dont nous croyons qu'il « *use de toutes choses avec sagesse* » (III,9). Mais l'acceptation d'une telle proposition suppose la foi en la vie éternelle ainsi que la conviction que cette terre n'est ni le lieu de notre béatitude éternelle ni même celui de notre destination dernière. D'où l'intérêt de distinguer ce qui nous arrive et le sens qui lui est donné ou celui que nous lui donnons...

Comme preuve de la capacité de Dieu à manifester sa présence en utilisant des réalités matérielles dans les théophanies, Augustin donne l'exemple de l'eucharistie, dite « sacrement » parce que signe renvoyant à une réalité divine :

III, 10 [...] ce qui par la main des hommes a été amené à prendre une forme visible, n'a pu être sanctifié afin de devenir un si grand sacrement que par l'opération invisible du Saint Esprit ; alors que tout ce qui se produit ici par des mouvements corporels, Dieu l'opère en mettant d'abord en mouvement ce qui est invisible en ses ministres - les âmes des hommes ou l'obéissance à lui soumise des esprits cachés - quoi d'étonnant alors si, dans les créatures du ciel et de la terre, de la mer et de l'air, Dieu produise aussi les choses sensibles et visibles qu'il veut afin, par elles, de se signifier et de se manifester comme il le juge opportun, sans qu'apparaisse pour autant sa propre substance qui est absolument immuable et plus intérieure, plus secrète et plus sublime que tous les esprits qu'il a créés.

Ce qui est invisible en chacun de ses ministres, c'est son esprit censé commander son corps, c'est-à-dire sa puissance d'agir dans le monde. C'est ce qui lui permet de percevoir le monde mais aussi de saisir le sens qui se dit, en paroles ou en signes, dans ses échanges avec d'autres hommes, car chaque homme, y compris le bébé qui vient de naître est capable de produire du sens pour un autre homme capable de saisir le sens manifesté par un autre homme et d'en produire lui-même. Quant aux « esprits cachés » dans la mesure où ils sont soumis à Dieu, ce ne peut être que les saints anges. En fait, en prononçant les paroles consécatoires, le prêtre, qui parle à la première personne du singulier, ne fait que prêter sa voix au Christ-prêtre qui agit par la puissance de l'Esprit Saint pour faire du pain et du vin son corps et son sang. Tel est « le mystère de la foi », comme on le dit à chaque messe. Cette transformation n'a rien de spectaculaire qui en ferait un événement « merveilleux » qui étonne et que la raison ne peut expliquer, mais c'est proprement un « miracle » : un signe que Dieu nous donne de sa présence.

La seconde section du livre III conduit à la conclusion que les théophanies de l'Ancien Testament ne peuvent avoir été que le fait d'anges (III,22-26) qui, en tant que « messagers » de Dieu, utilisèrent *momentanément* des éléments matériels pour signifier sa présence et sa volonté, exactement comme les prophètes dans leurs actes symboliques. Mais cela n'a rien à voir avec les « missions » du Fils et du Saint-Esprit révélées dans le Nouveau testament et dont traite le livre IV, livre dont nous avons lus les onze premiers chapitres l'an dernier et que nous reprendrons la prochaine fois.