

LE MYSTÈRE DE DIEU ET L'HOMME EN QUESTION

A partir du traité sur la Trinité de saint Augustin

Le but de ce titre est d'attirer l'attention sur ce qui nous attend dans ce traité de saint Augustin : il y est question de Dieu, mais aussi de l'homme, créé « à son image et à sa ressemblance » (Gn 1, 26).

Pourquoi parler du mystère de Dieu ?

Certainement pas pour laisser entendre qu'il n'y a rien à connaître ni rien à comprendre, et cela d'autant moins que ce Dieu, unique en son genre, celui d'Israël, s'est révélé aux hommes par des hommes – les prophètes – et même par son propre Fils devenu homme : autant de témoignages qui ont été fixés dans les Écritures qui comptent sans doute parmi les textes les plus lus et les plus étudiés de toute l'histoire humaine, ne serait-ce que pour les traduire au plus juste à destination de toutes les nations.

Mais, pour comprendre ce qu'il en est du « mystère », il convient de l'opposer au « problème » et pour cela nous pouvons nous appuyer sur ce qu'écrivait Gabriel Marcel dans son livre, *Le Mystère de l'être* (1951) :

Le problème est quelque chose qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est, par conséquent, de n'être pas tout entier devant moi.

Le mot « problème » vient du grec et son étymologie signifie « jeté devant », comme quelque chose d'impersonnel, de sorte que n'importe qui puisse trouver la solution, à la seule condition qu'elle convienne et puisse valoir pour tous et de manière nécessaire.

Le mot « mystère », quant à lui, renvoie aux rites initiatiques des anciennes « religions à mystères », où l'initié, le « myste », se trouvait effectivement transformé par la « révélation » qui lui était faite au cours d'une épreuve – une mort symbolique – qu'il subissait personnellement, comme dans notre baptême qui exige non seulement une préparation plus ou moins longue de l'individu en état de comprendre ce qui va se passer – le catéchuménat – mais une suite pour *approfondir* le sens de ce « bain d'eau qu'une parole accompagne » (Ep 5, 26), pour y adhérer pleinement, c'est-à-dire pour suivre le Christ dans sa mort et sa résurrection. C'est ainsi que les Pères de l'Église parlaient de *catéchèse mystagogique*, pour désigner l'enseignement permettant d'approfondir le sens du sacrement reçu¹. Le mot est lié au verbe grec *mueô*, « initier » qui dérive lui-même de *muô*, « fermer », le « secret » étant ici la seule manière de préserver la dimension unique et singulière de l'épreuve. Mais, à la différence du problème, impersonnel et anonyme, le mystère n'a de sens, ou plus exactement ne prend sens, que pour celui qui s'y engage en vue de se laisser transformer : c'est quelque chose qui dépasse le discours objectif qui, lui, envisage les choses de l'extérieur, de manière impersonnelle, et c'est aussi quelque chose dont les mots ont du mal à rendre compte à qui n'a pas été initié.

À noter que, quand on dit de quelqu'un : « il a un problème », ou des problèmes, il convient de faire la différence entre ce qui peut relever chez lui d'un manque d'information ou de compétence – autant de choses qui peuvent lui être apportées par un autre – et le choix qu'il doit faire et que lui seul peut faire, un choix souvent irréversible qui l'engage profondément et qui, de ce fait, relève du mystère qu'il est pour lui-même, car nul ne peut connaître son avenir avant de l'avoir vécu.

C'est quelque chose de ce genre qui arriva à Augustin, depuis peu manichéen, quand il vint enseigner à Thagaste où il se fit un ami très cher. Or, cet ami tomba gravement malade et reçut le baptême « en l'absence totale de pensée et de sensibilité ». Cependant, quand Augustin ayant retrouvé cet ami en meilleure santé, se permit d'ironiser devant lui à propos de

¹ Benoît XVI : « la meilleure catéchèse sur l'eucharistie est l'eucharistie elle-même, bien célébrée » (*Sacramentum caritatis* n. 64, 2007, à la suite du Synode des évêques de 2005).

ce baptême, il se trouva totalement déstabilisé par la réaction du nouveau baptisé : « *Il me prit en horreur, comme un ennemi, et m'avertit avec une liberté aussi étonnante que soudaine que, si je voulais être son ami, je devais cesser de parler ainsi* » (*Confessions* IV,8).

L'ami mourut et Augustin continue :

IV, 9 [...] Tout ce que j'avais partagé avec lui s'était changé sans lui en torture atroce. Mes yeux le réclamaient de tous côtés, et on ne me le donnait pas, et je haïssais toutes choses, parce qu'elles ne l'avaient pas et ne pouvaient plus me dire: « Le voici, il va venir », comme quand il vivait et qu'il était absent. J'étais devenu moi-même pour moi une immense question (*magna quaestio*), et j'interrogeais mon âme (*animam*) : pourquoi était-elle triste, et pourquoi me troublait-elle si fort ? Et elle ne savait rien me répondre. Et si je lui disais: « Espère en Dieu », elle avait raison de ne pas obéir, parce qu'il était plus vrai et meilleur, l'homme si cher qu'elle avait perdu, que le fantôme en qui on lui ordonnait d'espérer. Seules les larmes m'étaient douces, et avaient pris la place de mon ami dans les délices de mon esprit (*animi*).

On remarquera l'usage ici des mots *anima* et *animus*, que j'ai choisi de traduire par « âme » et par « esprit ». Le Dieu auquel pouvait alors se référer Augustin sincèrement manichéen ne pouvait guère n'être qu'une construction humaine, comme ce Dieu que nous imaginons parfois pour lui faire des reproches, le punir ou le rejeter, au lieu de l'interroger et, faute d'entendre une parole apaisante – paroles qui, sans mentir sur la réalité, ne manquent pourtant pas dans les Écritures –, écouter ce qu'il cherche à nous dire dans son silence... Tel est le « mystère » de la souffrance, dans lequel nous avons sans doute la plus forte chance de rencontrer le vrai Dieu, à travers, mais au-delà, de celui que nous imaginons.

Pourquoi parler de l'homme en question plutôt que de la question de l'homme ?

Parce que la question de l'homme est un « problème », pour ne pas dire le problème de la philosophie, alors qu'à travers les événements et les épreuves, pour un croyant ou celui qui va être amené à croire, c'est Dieu qui interroge et attend notre réponse, comme on vient de le voir dans ce moment crucial de la vie d'Augustin.

On se souvient de la boutade de Karl Marx : « *l'humanité ne se pose jamais que les problèmes qu'elle peut résoudre* »², ce qui est une manière de rejeter le mystère dans la catégorie des « faux-problèmes », mais aussi de n'avoir pas d'autre horizon que celui de notre vie terrestre en excluant tout au-delà d'où pourrait venir le sens, ou du moins ce qui pourrait donner sens à la vie parce que valant plus que cette vie que de toute façon nous allons perdre. Et si, par sa phrase, Marx nous prépare à entendre que la solution de nos problèmes est dans la révolution, dans le renversement du rapport de forces, l'Histoire, depuis, nous a donné de bonnes raisons d'en douter, car l'homme ne peut sans se détruire faire abstraction du péché, c'est-à-dire de ce qui affecte ou rompt sa relation personnelle avec Dieu.

Kant, avant Marx, au seuil de notre modernité, était beaucoup plus modeste quand il disait que toute la philosophie se ramène à la question *Qu'est-ce que l'homme ?* et que cette question se développe elle-même en trois questions : *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* C'était là reconnaître nos limites d'homme, et le mystère qui nous environne et nous concerne, ce qui ne semble plus guère à l'ordre du jour.

La première question reconnaît qu'il y a de l'inconnaissable : pas seulement du « pas encore connu » que la science finira par découvrir un jour, mais quelque chose que, en raison même de ses conditions de possibilité, la science ne pourra jamais connaître ; ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse, ni même qu'on ne doive pas, le penser. Tel est l'objet de la *Critique de la raison pure* (1787) où il est montré que tout ce qui ne relève pas de la perception sensible ne peut être connu objectivement, à la différence toutefois des objets mathématiques, purement intelligibles, par lesquels Platon invitait à admettre une autre réalité que

² K. Marx *Préface à la Critique de l'économie politique* (1859)

« sensible » : celle des Idées, archétypes et normes des choses visibles. C'est ainsi que Kant évoquait trois idées transcendantales – ainsi nommées parce que fondant en raison notre expérience :

- le monde dont on ne peut savoir s'il est fini ou infini, s'il a commencé ou s'il est éternel, mais qui nous dit l'unité du réel – « sur la terre comme au ciel » dirait Galilée contre Aristote qui distinguait le supralunaire du sublunaire –, *présupposé* sans lequel nos lois physiques ne sauraient s'appliquer à la totalité du connaissable.

- le moi, que Platon et ses disciples assimilaient à l'âme, sans laquelle ne pourrait être garantie la permanence de mon identité au delà de mes transformations physiques et même de ma vie purement animale, c'est-à-dire mortelle, et cela même si cette immortalité ne peut être qu'objet de croyance, puisque nous n'en avons pas l'expérience. Or cette âme, fondement de notre dignité, ne peut être que *pensée* ou reconnue, au-delà de tout le visible observable de l'extérieur, y compris au moyen des instruments les plus sophistiqués de nos neurosciences.

- Dieu, pensé comme « cause de soi », car ne pouvant pas être l'effet d'une autre cause, et comme le fondement rarement pensé de la rationalité du savoir scientifique qui, sans lui, ne reposerait que sur le hasard ! Tel est, dans la pensée occidentale, confirmée par la notion d'un Dieu créateur, le « Dieu » des philosophes, ce dieu dont la raison humaine peut et doit se faire une idée, en rupture totale avec les dieux du polythéisme nés de l'imagination des hommes cherchant à domestiquer les réalités ou les forces qui les dépassent, mais aussi du Dieu mystérieux des juifs et des chrétiens qui suppose, pour être reconnu, qu'on entre dans une relation vivante avec lui.

Bref, à moins de décider de ne pas s'interroger à ce sujet, la recherche scientifique ne saurait être fondée rationnellement sans présupposer un ordre des choses, qui nous précède et qui nous dépasse, et cet ordre ne peut être que le fait de ce que déjà Cicéron en son temps comparait à un grand architecte³.

Suite à cette première question, si lourde de conséquences, il y a la seconde qui est au fondement de la morale, même si ce mot semble aujourd'hui tombé en désuétude, puisqu'il est de bon ton de lui préférer le mot éthique, alors que « morale » vient du latin et « éthique » du grec. Mais la morale, réduite au conformisme, a perdu son sens kantien alors que l'éthique, si on en croit la dernière décision du *Comité National d'Éthique*⁴, suivrait l'évolution de la société et serait donc plus moderne, voire « progressiste ». Or par la question *Que dois-je faire ?* je me reconnais dépendant d'un ordre qui ne vient pas de moi, ni même de la société, d'un ordre qui me dépasse : la loi morale dite encore « loi naturelle », accessible à chacun dans le secret de sa conscience quand, par exemple, il s'efforce de s'appliquer à lui-même la « règle d'or » qui consiste à ne pas faire à un autre ce qu'on n'aimerait pas en subir soi-même, ou plus exactement ce qu'un autre n'a pas le *droit* de nous faire. Or, c'est cette loi morale que notre temps voudrait totalement remplacer par la loi instituée⁵, d'où cette prolifération de lois qui jamais ne pourront tout prévoir, sans compter sous quelles pressions nos parlementaires votent les lois, surtout ces lois dites sociétales...

³ Cicéron, *De la nature des dieux* II, 2. Ce dieu de la religion naturelle n'est pourtant pas tout à fait le même que celui qui est vénéré dans les religions monothéistes et qui, historiquement, s'est adressé aux hommes. Vers la fin du XIXe siècle il y a eu scission entre les loges maçonniques qui se référaient à cet Être suprême et celles qui le refusaient... ouvrant la voie à un athéisme et un anticatholicisme militants.

⁴ Une des dernières décisions de CNE : rien ne s'oppose à l'ouverture de la PMA aux couples de femmes ou aux femmes célibataires, sans qu'il soit question ici du droit de l'enfant à naître à connaître ses deux parents...

⁵ C'est ainsi qu'une ministre a pu dire récemment à la Télévision que, *légalement*, l'avortement n'est pas un homicide, sinon, ajouta-t-elle, ceux qui le pratiquent seraient des assassins... Toute la question est de savoir à partir de quand on devient un être humain et à partir de quand on cesse de l'être... Ce qui ne veut pas dire qu'une femme ne puisse pas avoir de bonnes raisons d'avorter, mais une raison ça se discute : en l'occurrence, avec le médecin auquel on voudrait par ailleurs, par une loi, enlever la clause de conscience. C'est ainsi que l'on est passé de la dépénalisation de l'avortement, – ce qui garantissait la liberté de choix, en conscience – à sa légalisation, c'est-à-dire à un « droit » revendiqué comme tel, ce qui implique un devoir pour ceux qui doivent permettre l'exercice de ce droit.

Quant à la question de l'espérance, elle naît de ce que le futur et l'au-delà de la mort nous sont inconnus et inconnaissables, du moins avant notre trépas. Mais c'est aussi la question de ce qui donne sens à notre vie parce que valant plus que cette vie mortelle. Or, de nos jours, au même titre que celle de la morale, la question du sens se trouve reléguée au rang de l'opinion privée : libre à chacun de penser ce qu'il veut, à la seule condition de ne pas entraver le droit des autres, y compris le prétendu droit de ne pas penser ou celui de l'interdire aux autres...

Il y a donc une question de l'homme et l'homme est un être qui se pose des questions. Quant à la question « *qu'est-ce que l'homme ?* », elle est celle du sens de notre existence mortelle, c'est-à-dire de ce qui nous permet de dépasser notre peur de mourir et de nous consacrer à quelque chose. Donc, si j'ai choisi de dire « l'homme en question », c'est que, pour saint Augustin et c'est sa grande originalité par rapport aux philosophies païennes de son temps, nous ne pouvons rien apprendre d'essentiel sur nous-mêmes en faisant abstraction de notre relation à Dieu. C'est donc en entrant dans le mystère de Dieu que nous sommes amenés à nous laisser mettre en question, nous qui avons été créés à *son image et ressemblance*.

De l'intérêt du De Trinitate de saint Augustin pour pénétrer dans le mystère de Dieu

« *Un seul Dieu en trois personnes* », ainsi se résume la foi chrétienne, mais cette formule ne saurait suffire à nous faire entrer dans le mystère de Dieu. La connaissance de Dieu est très différente de celle de l'univers même à supposer que ce dernier soit lui aussi infini. La connaissance de l'univers visible est cumulative : on en sait beaucoup plus aujourd'hui qu'au temps des Grecs, même si sans eux on ne connaîtrait sans doute pas grand chose. La connaissance de Dieu relève de l'éveil de chacun et peut même, pour reprendre le mot de Heidegger à propos de la question de l'être, « sombrer dans l'oubli », comme on peut le voir aujourd'hui dans le fait que l'athéisme soit devenu *de rigueur* dans notre société au point que certains le confondent avec la laïcité, initialement prévue pour permettre la coexistence des religions et de l'athéisme. La vérité du Christianisme a sa source dans les Écritures et, d'une manière plus éclairante, dans la lecture qu'en ont faite les Pères de l'Église, alors que, pendant des siècles, la foi de l'Église s'est accrochée à ses formules dogmatiques, comme on peut le lire encore dans certains passages du *Catéchisme de l'Église catholique* publié en 1992 par Jean-Paul II, à partir du travail d'une commission présidée par le cardinal Joseph Ratzinger pour répondre à une demande des Pères du Concile Vatican II. Je dois le repérage de ces paragraphes §253-255 à Michel Corbin, dans *La Trinité ou l'excès de Dieu* (le Cerf, 1997) :

253. *La Trinité est Une*. - Nous ne confessons pas trois dieux, mais un seul Dieu en trois personnes: la « Trinité consubstantielle » (Constantinople II, 553, DS 421). Les personnes divines ne se partagent pas l'unique divinité mais chacune d'elles est Dieu tout entier : « le Père est cela même qu'est le Fils, le Fils cela même qu'est le Père, le Père et le Fils cela même qu'est le Saint Esprit, c'est-à-dire un seul Dieu par nature » (Tolède XI, 675, DS 530). « Chacune des trois personnes est cette réalité, c'est-à-dire la substance, l'essence ou la nature divine » (Latran IV, 1215, DS 804).

254. *Les personnes divines sont réellement distinctes entre elles*. - « Dieu est unique mais non pas solitaire » (*Fides Damasi*, DS 71). « "Père", "Fils", "Esprit Saint" ne sont pas simplement des noms désignant des modalités de l'être divin, car ils sont réellement distincts entre eux : Celui qui est le Fils n'est pas le Père, et celui qui est le Père n'est pas le Fils, ni le Saint Esprit n'est celui qui est le Père ou le Fils » (Tolède XI, DS 530). Ils sont distincts entre eux par leurs relations d'origine : « C'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint Esprit qui procède » (Latran IV, DS 804).

255. *L'Unité divine est Trine*. - Les personnes divines sont relatives les unes aux autres. Parce qu'elle ne divise pas l'unité divine, la distinction réelle des personnes entre elles réside uniquement dans les relations qui les réfèrent les unes aux

autres : « Dans les noms relatifs des personnes, le Père est référé au Fils, le Fils au Père, le Saint Esprit aux deux ; quand on parle de ces trois personnes en considérant les relations, on croit cependant en une seule nature ou substance » (Tolède XI, DS 528). En effet, tout est un [en eux] là où l'on ne rencontre pas l'opposition de relation. « À cause de cette unité, le Père est tout entier dans le Fils, tout entier dans le Saint Esprit ; le Fils est tout entier dans le Père, tout entier dans le Saint Esprit ; le Saint Esprit tout entier dans le Père, tout entier dans le Fils » (Florence, 1442, DS 1330-1331).

Notons pour être juste que ces paragraphes, que l'on peut juger caricaturaux, sont très différents de la plupart des autres de ce *Catéchisme*, qui ne méritent absolument pas le reproche qui lui est fait puisque, pas plus loin qu'au §256 nous avons une longue citation de Grégoire de Nazianze aux catéchumènes de Constantinople sur la Trinité. La référence aux Écritures et aux Pères de l'Église, redécouverts au XXe siècle, est même la grande nouveauté de ce *Catéchisme*, même s'il ne semble pas être le bestseller de notre génération. Mais c'est à partir de notre temps que nous allons aborder le texte de saint Augustin et pour prendre conscience de ce qu'est notre temps, un bon moyen est de le comparer au sien.

1. Le DE TRINITATE dans la vie de saint Augustin

Ce chapitre vise à savoir pourquoi Augustin a composé ce traité commencé vers 400, alors qu'il achevait ses *Confessions*, et qui, comme ces dernières et *La Cité de Dieu*, se situe en retrait de ses prédications, de sa correspondance et de ses œuvres de combat contre les doctrines qui, à ses yeux, menaçaient l'intégrité de la foi chrétienne : le manichéisme, le donatisme et le pélagianisme. Il ne semble pas inutile de rappeler le contexte historique, très différent du nôtre, dans lequel il a vécu et les grandes étapes de sa vie.

1. Le temps de saint Augustin, bref aperçu de sa vie.

Augustin a vécu aux débuts de l'empire chrétien dans lequel c'est l'empereur qui convoquait les conciles œcuméniques en y invitant tous les évêques de l'empire et en y acheminant ceux qui pouvaient s'y rendre. Or, Augustin avait environ 27 ans lors du concile œcuménique de 381 qui définit le dogme trinitaire.

Sa naissance, en 354, se situe approximativement à égale distance des deux premiers conciles œcuméniques, tous deux dirigés contre l'arianisme selon lequel il ne peut pas y avoir égalité entre le Père et le Fils puisqu' « *il fut un temps où le fils n'était pas* », ce qui revient à oublier que Dieu *est* hors temps : le concile de Nicée en 325 et celui de Constantinople en 381, qui définit également la divinité du Saint-Esprit. C'est de ce concile que nous vient le *Symbole de Nicée-Constantinople* que nous chantions autrefois en latin le dimanche, avec le fameux *filioque* – *qui ex patre filioque procedit* – devenu une pomme de discorde entre Rome et Constantinople. Mais, même s'il est conforme à son *De Trinitate*, l'ajout de ce *filioque* n'est pas dû à saint Augustin, puisque, après bien des tergiversations, il date du temps de Charlemagne⁶. Cependant, ne chantant plus le *Credo* en latin, nous n'entendons plus non plus le *consubstantialem Patri*, comme si on voulait nous épargner cette formule d'un autre âge, sans oublier non plus le malentendu lié au qualificatif « catholique » attribué à l'Église voulue par Jésus, puisque, au fil des siècles, « catholique » en est venu à désigner l'Église catholique romaine (l'ECR pour les autres Églises), alors que ce mot dit que l'Église est « universelle » – comme le dit la traduction protestante – mais à condition de ne pas négliger que cette universalité soit dans l'unité de la charité, – car en grec *kath'olon* veut dire « selon le tout » – ce que contredisent, hélas, la multiplication et la rivalité des Églises chrétiennes !

⁶ Par le concile d'Aix-la-Chapelle en novembre 809. Une délégation du concile demande au pape Léon III la confirmation des décisions. Léon III déclare orthodoxe la doctrine selon laquelle le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, mais il désapprouve l'insertion du *Filioque* dans le symbole de 381, qui ne prétend d'ailleurs pas exprimer toutes les vérités de la foi.

Ajoutons que c'est l'année qui suivit la mort d'Augustin en août 430, qu'eut lieu le premier concile d'Éphèse qui définit Marie comme *Theotokos*, Mère de Dieu, conséquence directe du Symbole de Nicée-Constantinople selon lequel on peut dire que Jésus est « vrai Dieu et vrai homme », formule qui sera confirmée plus tard, au concile de Chalcedoine (451).

Notons qu'en 381, date du second concile œcuménique, Augustin était manichéen et enseignait à Carthage. Il ne partira pour Rome que durant l'été 383, ce qui l'amènera, l'année suivante, à se voir attribuer une chaire de rhétorique à Milan, alors capitale de l'Empire, où il rencontrera « l'évêque Ambroise ». Il rompra alors avec les manichéens puis, « *jusqu'à ce que quelque chose m'indique où diriger ma course* », décidera de revenir à la foi de ses parents (cf. *Confessions* V,25), foi dans laquelle il avait été initié, enfant, en recevant le signe de la croix et l'imposition du sel, comme il nous le dit à propos du baptême qu'il aurait dû recevoir lors d'une grave maladie infantile, s'il n'avait pas, trop vite au jugement de l'évêque favorable au baptême des petits enfants, recouvré la santé (cf. *Confessions* I, 17)⁷.

Cependant, sa véritable conversion dans le jardin de Milan n'aura lieu que durant l'été 386, à la suite de quoi il renoncera à sa chaire d'enseignant pour se préparer au baptême qu'il recevra dans la nuit de Pâques 387. Sa mère Monique mourra au mois d'août de cette même année, à Ostie, alors qu'ils étaient en partance pour l'Afrique, mais ce retour sera retardé d'un an par la fermeture des routes maritimes pour cause de guerre civile, ce qui lui vaudra un second séjour à Rome. Rentré dans sa ville natale de Thagaste, il transformera la maison de ses parents en monastère pour y vivre en « serviteur de Dieu » avec quelques compagnons. Parmi ses écrits de cette époque, plusieurs sont destinés aux manichéens avec lesquels il tenta de s'expliquer. C'est seulement devenu prêtre par surprise (391) puis évêque (395), charge dont il aurait préféré être dispensé, qu'il rencontrera la réalité très douloureuse du schisme donatiste qui, depuis 312, divisait l'Église d'Afrique et s'engagera avec détermination à y mettre fin en tentant de débattre avec les évêques de l'autre Église pour les convaincre de leur erreur. Mais cela ne pourra vraiment se faire qu'à la Conférence de Carthage de 411⁸, les deux évêchés y ayant été convoqués par l'empereur, laquelle donnera raison aux catholiques. C'est à l'automne de cette année 411, qu'éclatera la crise pélagienne qui ne trouvera son terme officiel qu'en 418 avec la condamnation de Pélage par le pape Zozime.

On peut penser que c'est pour montrer aux donatistes, qui se présentaient comme « l'Église des *confessores* » lesquels, à la différence des *traditores*, n'avaient pas apostasié au temps des dernières persécutions, qu'il y avait une tout autre manière de « *confesser* » sa foi – en étant fidèle à Dieu tout au long de sa propre vie – et que, dans sa miséricorde, Dieu venait nous chercher au cœur de notre péché, qu'il écrivit ses *Confessions* entre 397 (c'est-à-dire dix ans après la mort de sa mère Monique avec laquelle s'arrête, au Livre IX des *Confessions*, le récit de sa vie) et 401, date à laquelle était sans doute déjà commencé le *De Trinitate, La Cité de Dieu*, quant à elle ayant été dictée entre 412 et 426, son titre « contre les païens » disant sa destination à tout homme de bonne volonté, car il y a toujours un peu de paganisme dans le cœur d'un chrétien.

C'est en 426, qu'Augustin désigna son prêtre Éraclius comme son coadjuteur, laissant à d'autres le soin de l'ordonner évêque après sa mort. C'est ainsi que, déchargé en partie de sa charge épiscopale, il entreprit un travail qui est pour ses futurs lecteurs de la plus grande importance : relire, en les critiquant, toutes ses œuvres dans un traité en deux livres, *Retractationes* – en français, les *Révisions*⁹ – ou ne manqueront, par la force des choses, que les traités postérieurs à cette date. C'est grâce à ces *Révisions* qui témoignent de l'exigence intellectuelle d'Augustin que nous pouvons situer les uns par rapport aux autres, ses différents ouvrages (il faut le dire, de longueur très variable) approximativement dans l'ordre où ils

⁷ A noté que son père ne s'était converti que peu de temps avant sa mort.

⁸ Pour Augustin, une solution était possible à ce schisme, puisqu'il reposait sur une erreur et des mensonges qu'il n'était pas difficile de prouver, la Conférence se présentant comme un procès attendant le verdict du juge, lequel tranchera en faveur des catholiques.

⁹ Cf. le livre de Goulven Madec, *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin* (1996). Le premier livre, avant son épiscopat, compte 27 titres et le second, période de son épiscopat, 67 titres.

furent entrepris, son dernier ouvrage, le *Contra Iulianum opus imperfectum*, laissé inachevé à sa mort, le 28 août 430, étant destiné à Julien d'Éclane, le chef de file des évêques italiens qui avaient refusé la condamnation de Pélage¹⁰.

2. La Sainte Trinité dans l'œuvre d'Augustin avant la rédaction de son traité.

Pourquoi Augustin a-t-il écrit ce *De Trinitate* ? Une indication nous est donnée au début du livre XV dans une belle évocation de ce que peut être la pénétration d'un mystère et en quoi il se distingue d'un problème qui lorsqu'il est vraiment résolu, nous laisse libre de passer à autre chose. Ici, il y a approfondissement et transformation de celui qui cherche comme d'ailleurs de ce que l'on cherche puisqu'on le voit autrement.

XV, 2,2. [...] La foi cherche, l'intelligence trouve ; voilà pourquoi le prophète dit : *Si vous ne croyez pas vous ne saisissez pas par l'intelligence (Is 7,9)*. Et de nouveau l'intelligence cherche celui qu'elle a trouvé, car Dieu regarde les fils des hommes, chante-t-on dans le psaume sacré, pour voir s'il en est un qui a l'intelligence de Dieu ou s'il le cherche » (Ps 13, 2). C'est pourquoi l'homme doit avoir l'intelligence de Dieu pour le chercher. (XV, 2, 2).

Autrement dit, Dieu n'est pas à découvrir comme quelque chose dans le monde, mais à chercher et dans cette recherche, foi et intelligence sont complémentaires. On mesure ici toute la distance qui nous sépare de la position de saint Augustin. Alors que, de nos jours, nous rangeons volontiers la philosophie du côté de la question et la foi chrétienne du côté de la réponse, une réponse que l'on recevrait d'autant mieux qu'on y impliquerait moins la raison pour examiner la valeur de ce que l'on croit, il n'en allait tout autrement pour lui. Comme pour Justin de Naplouse¹¹ avant lui, le christianisme se présentait pour lui comme *une école de philosophie parmi d'autres* avant de devenir, peu à peu, « *la vraie philosophie* » dont seul le platonisme avait réussi à s'approcher. En effet, contre le matérialisme des autres écoles, comme ce sera plus tard le cas de l'épicurienne, du stoïcienne, et aussi du manichéisme, Platon faisait dépendre le monde visible d'une réalité purement intelligible dont le principe, qu'il appelait le Bien est « *au-delà de l'être* », c'est-à-dire indéfinissable, et donc, pour parler comme Kant, inaccessible au savoir scientifique dont il est pourtant le fondement.

Voilà pourquoi, pour nous préparer à la lecture de son traité, il ne semble pas inutile de suivre la quête philosophique d'Augustin

1. À la recherche de la vraie philosophie

Augustin est entré en philosophie, « dans sa dix-huitième année », en lisant l'*Hortensius* de Cicéron, « une exhortation à la philosophie », mais écoutons ce qu'il nous dit au Livre III des *Confessions* :

7. [...] Ce livre changea mes sentiments, et m'orientant vers toi, Seigneur, il changea mes prières, et rendit tout autres mes vœux et mes désirs. Vile devint pour moi soudain toute vaine espérance ; c'est l'immortalité de la sagesse que je convoitais dans un bouillonnement du cœur incroyable, et j'avais commencé à me lever pour revenir vers toi. [...]

8. [...] Il en est qui séduisent au moyen de la philosophie : ce grand nom, flatteur et honorable, leur sert à colorer et à maquiller leurs erreurs. Or presque tous ceux qui, au temps de l'auteur et avant lui, agissaient ainsi, sont signalés dans ce livre et démasqués ; et on voit là qu'il était salutaire, l'avertissement que donne ton Esprit

¹⁰ On peut trouver les textes d'Augustin sur Internet. En Français, sur le site suisse de l'Abbaye Saint-Benoît de Port-Valais : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/index.htm>

En latin sur un site italien, avec la liste des traités par ordre alphabétique : <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

¹¹ Exécuté à Rome, vers 165, sous Marc-Aurèle, auteur du *Dialogue avec Tryphon*, où l'on peut lire : « La philosophie, répliquai-je, c'est la science de l'être et la connaissance du vrai ; et le bonheur, c'est le prix de cette science et de cette sagesse. / Mais qu'appelles-tu donc Dieu ? dit-il./ Ce qui est toujours identique en soi et qui donne l'être à tout le reste, voilà Dieu ».

par l'intermédiaire de ton bon et pieux serviteur : « Prenez garde qu'on ne vous prenne au piège de la philosophie et de ses vaines séductions, selon la tradition des hommes, selon les rudiments de ce monde, et non pas selon le Christ ; car c'est en lui qu'habite toute la plénitude de la divinité corporellement » (Col 2.8-9).

Et moi, à cette époque, tu le sais, toi, lumière de mon cœur, j'ignorais encore ces paroles de l'Apôtre. Néanmoins une seule chose suffisait à me charmer, dans cette exhortation à la philosophie : ce n'était pas telle ou telle secte mais la sagesse elle-même, quelle qu'elle fût, que j'étais poussé à chérir, à chercher, à atteindre, à saisir, à étreindre vigoureusement, excité par ce discours qui m'enflammait, qui m'embrasait. Et une seule chose venait briser l'élan d'une telle flamme : le nom du Christ n'était pas là ; or ce nom, de par ta miséricorde, Seigneur, ce nom de mon Sauveur, ton Fils, déjà dans le lait même d'une mère, mon cœur d'enfant l'avait pieusement bu, et il le gardait au fond, et sans ce nom nulle œuvre, fût-elle littéraire et bien soignée et pleine de vérité, ne me ravissait entièrement.

C'est l'évêque qui, environ vingt-cinq ans plus tard, se souvient avec un enthousiasme renforcé du jour de sa jeunesse où il eut le sentiment de prendre en main sa vie. Et cela, même si son chemin devait commencer par un long égarement, puisque, suite à une lecture solitaire et malheureuse de la Bible, il s'adressa aux manichéens qui lui semblaient pouvoir répondre à ses interrogations sur l'origine du mal, et qu'il lui faudra quelques années pour découvrir les contradictions et les limites de leur doctrine. Mais, *mystérieusement*, c'est la miséricorde divine qui le guidait tout en le préparant à la double découverte qu'il fera en lisant les « livres des platoniciens » : qu'il existe des réalités immatérielles – Dieu et l'âme – et que le mal n'est rien d'autre qu'une privation du bien, ce qui ne veut pas dire qu'il ne soit rien, alors qu'il ne cesse d'étendre ses ravages parmi les hommes ! Mais cette lecture ne surviendra qu'au printemps 386 et préparera sa conversion dans le jardin, en août, sans oublier, dans cette préparation, deux décisions importantes dans le cours de sa vie.

D'abord en 384, après avoir suivi les sermons de l'évêque Ambroise, lui-même imprégné de néoplatonisme, la décision que nous avons évoquée plus haut, de se considérer comme catéchumène dans l'Église catholique puis, un peu plus tard, après l'arrivée de sa mère à Milan, le projet de faire un riche mariage pour assurer sa situation matérielle (VI,23), ce qui le contraignit, dans le déchirement à renvoyer sa fidèle compagne, la mère de son fils Adéodat (VI, 25), un acte dont il ne sera pas fier du tout par la suite, quand il présentera son traité *La vie heureuse* à l'ancien préfet du prétoire Flavius Mallius Théodorus, auquel il dressera une première esquisse de l'histoire de sa vie : « Mais si je n'accourais pas plus vite dans le giron de la philosophie c'est que j'étais retenu par l'attrait du mariage et des honneurs » (*uxoris honorisque inlecebra*, in *La Vie bienheureuse* §4), *uxoris* voulant dire tout autre chose que « les charmes d'un compagne »¹². A noter qu'il s'agit du « giron de la philosophie » et non de celui de l'Église, preuve que c'est en philosophe qu'il recherchait la vérité qu'il allait trouver dans le christianisme.

Mais ce n'est qu'après la scène du jardin, en août 386, et avoir informé sa mère de sa conversion, qu'il rompra avec ces deux attaches : « je ne recherchais plus ni épouse, ni rien de ce qu'on espère dans le monde » (*Confessions* VIII, 30). C'est alors qu'il rentrera dans une relation pacifiée avec cette mère qui, « mêlé à son lait maternel », lui avait donné à boire le doux nom de Jésus (III,8), sa mère, Monique, dont il fera l'éloge au livre IX des *Confessions*.

Cependant, bien avant sa lecture de saint Paul, postérieure à celle des livres platoniciens, *l'Hortensius* lui avait déjà révélé la diversité des écoles philosophiques et leur désaccord à propos du souverain bien, c'est-à-dire sur ce que nous devons rechercher pour obtenir la vie heureuse, c'est-à-dire « la vraie philosophie ».

¹² Selon la traduction de Dominique Féral, dans Augustin, *La vie heureuse*, édition Rivages poche, 2000, p.39.

2. Sa découverte du néoplatonisme (printemps 386)

Cette découverte du néoplatonisme par Augustin – à travers quelques textes de Plotin et de Porphyre traduits en latin – est très importante pour comprendre son *De Trinitate*, car il a trouvé dans cette reviviscence du platonisme qui ne méconnaissait pas les religions orientales, quelque chose qui ressemble à s'y méprendre au dogme de la Trinité, au point qu'il n'est pas exclu que des évêques comme Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze qui avaient étudié à Athènes et dont la pensée fut déterminante au concile de Constantinople de 381, aient pu s'en inspirer. À moins que ce ne soit l'inverse, puisque le maître de Plotin (205-258) après avoir été celui du chrétien Origène, Ammonios Saccas (175-242), était né de parents chrétiens – on ne sait s'il le fut lui-même¹³ – et avait vraisemblablement subi en outre l'influence du philosophe juif Philon d'Alexandrie, contemporain de Jésus de Nazareth, de sorte qu'on peut le considérer comme le père du néoplatonisme. Notons que cette nouvelle École était en rupture avec l'Académie fondée par Platon en 387 avant J.-C et qui, jusqu'à sa fermeture trois siècles plus tard lors de la prise d'Athènes par Sylla, était devenue, sous différentes formes, une école de scepticisme, le doute, qui pouvait se réclamer de Socrate, étant la seule manière de contrer le matérialisme alors commun aux autres Écoles. Or ces Écoles réapparurent sous l'empereur philosophe Marc-Aurèle qui, en 176, créa à Athènes, aux frais de l'Empire, quatre chaires d'enseignement, une pour chacune des anciennes Écoles philosophiques : l'*Académie* platonicienne, le *Lycée* aristotélicien, le *Jardin* épicurien et le *Portique* stoïcien. Mais c'est à Rome que l'Alexandrin Plotin ouvrit son école, en 246, avec parmi ses disciples Porphyre qui éditera ses traités en les regroupant en six groupes de neuf : les *Ennéades*.

Mais voici comment, au Livre VII des *Confessions*, Augustin, raconte sa découverte de ces livres « traduits du grec en latin », probablement par Marius Victorinus¹⁴ :

VII, 13. Et pour commencer, tu voulus me montrer à quel point *tu résistes aux superbes* mais *donnes la grâce aux humbles*, et avec quelle grande miséricorde tu as indiqué aux hommes la voie de l'humilité puisque *ton Verbe s'est fait chair et qu'il a habité* parmi les hommes (Jn1,14). C'est ainsi que tu m'as procuré, par l'intermédiaire d'un homme tout gonflé d'un monstrueux orgueil, certains livres des platoniciens traduits du grec en latin.

Or, j'y ai lu, non pas bien sûr dans ces mots, mais suggéré tel à s'y méprendre, par maintes sinueuses raisons – *qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ; qu'au commencement il était en Dieu ; tout par lui a été fait, et sans lui rien n'a été fait ; ce qui a été fait est vie en lui, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas saisie ; et aussi que l'âme de l'homme, tout en rendant témoignage à la lumière, n'était cependant pas elle-même lumière, alors que le Verbe de Dieu, lui, est la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde ; et aussi qu'il était dans ce monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu* (Jn 1, 1-10).

Mais *qu'il est venu dans son domaine, et les siens ne l'ont pas reçu, mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, en croyant en son nom* (Jn 1,11-12), dans ces livres je ne l'ai pas lu.

14. De même, j'y ai lu que *le Verbe, Dieu, « est né non de la chair, ni du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu »*¹⁵. Mais que *le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous* (Jn 1,14), dans ces livres, je ne l'ai pas lu. [...]

¹³ Selon Porphyre, il aurait renié sa foi chrétienne, ce qui est contredit par Eusèbe de Césarée et saint Jérôme.

¹⁴ Très probablement par Marius Victorinus qui vivait au temps de l'empereur Julien et dont la conversion fut racontée à Augustin par le prêtre Simplicien (*Confessions* VIII, 3-9). C'est ce prêtre qui, en 374, avait baptisé Ambroise, alors préfet de la ville de Milan, avant qu'on l'ordonnât évêque, et c'est encore lui qui lui succédera, à sa mort en 397, sur le siège de Milan.

¹⁵ Dans le texte original, il s'agit non du Verbe (au singulier), mais de « tous ceux qui l'ont reçu » (au pluriel)

Les passages en italiques sont des extraits du Prologue de l'Évangile selon Jean, qu'Augustin a cru retrouver, « mais sous d'autres mots », dans les textes qu'il a lus. Mais, ce qu'il n'y a pas trouvé, c'est la référence à l'incarnation du *Verbe*, traduction latine du grec *Logos*, que l'on peut identifier à l'*Intellect* (en grec, *nous*) dans la pensée de Plotin qui reprend ici le nom donné par Platon à cette partie de notre âme capable de saisir « l'intelligible », en grec *noeton*. Rappelons que c'est lorsque Paul parla de la résurrection de la chair que les philosophes athéniens qui l'avaient écouté sur l'Aréopage, lui avaient faussé compagnie (Ac 17, 32). Comme le souligne ici Augustin, ce n'étaient pas les mêmes mots mais des idées pratiquement semblables. Et, de fait, parmi les textes de Plotin qu'Augustin a pu lire, il en est un, au début du *Traité 10* (= *Ennéades V,1*) qui a pour titre *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*. Ces trois « réalités »¹⁶ sont purement « intelligibles » au sens platonicien du terme, ou encore « divines », c'est-à-dire immortelles et incorruptibles, comme l'étaient aussi, pour les Grecs, les astres du ciel, sauf que ces derniers sont visibles, leur mouvement circulaire pouvant être vu comme une image de l'éternité. Cependant, à la différence du Dieu des chrétiens ces trois « réalités », bien qu'étant invisibles, ne sont pas transcendantes à la Nature, nom donné par les anciens Grecs à « ce qui est ». Elles ne le sont qu'à ce qui est visible – ces trois hypostases sont transcendantes dans l'immanence –, alors que le Dieu des chrétiens est le « créateur du visible et de l'invisible ».

BD C'est proche de Spinoza...

JM Exactement, il y a beaucoup de ressemblance entre ces deux philosophies au point qu'on pourrait dire que Spinoza reprend Plotin et traite ainsi le problème de l'un et du multiple... Chez l'un comme chez l'autre, il n'y a pas de création de la part d'un être qui serait extérieur à la nature, même si cette extériorité prête à confusion, car Dieu, qui est omniprésent, n'est pas localisable dans l'espace. Mais cette dépendance par rapport à une décision divine contrarie l'athéisme au point qu'il y voit l'arbitraire d'un pouvoir négateur de notre liberté. Mais pour Spinoza il n'y a pas contradiction entre liberté et nécessité, puisque « *cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir* » le contraire de ce qui est contraint (Éthique I, Définition VII) et que, d'une certaine manière, c'est Dieu qui me rend libre, puisque Dieu et la nature désignent la même réalité, mais il faut à Spinoza les cinq parties de son Éthique pour expliquer comment.

Ces trois réalités divines, quelles sont-elles ? Il y a l'*Un*, ineffable, « au-delà de l'être » – « l'Au-delà de tout » que chantera admirablement Grégoire de Nazianze – ; de l'*Un* procède l'*Intellect* qui contient toutes les idées qui vont donner formes aux différents êtres et permettre de les connaître ; et de l'*Intellect* procède l'*Âme* qui est le principe de tout ce qui vit.

Mise à part le fait que le second procède du premier et le troisième du second, cette triade ressemble à s'y méprendre à la Trinité chrétienne, et, compte tenu de ce que nous avons dit, le fait que les évêques grecs aient parlé d'« hypostases » pour désigner ce que leurs collègues latins nommeront « personnes », donne à penser un lien entre eux et le néoplatonisme.

Mais ces trois principes de ce qui est, c'est-à-dire de la Nature et, plus précisément, du monde sensible, sont tels que l'âme humaine peut les retrouver en elle-même dans un mouvement de conversion – en se détournant du sensible en direction de l'*Un* dont tout procède au point que Plotin n'hésite pas à le nommer Père.

C'est ce que nous pouvons voir dans ce texte de Plotin qui faisait probablement partie de ceux qu'a lus Augustin pour pouvoir ainsi comparer le discours des platoniciens au Prologue de l'Évangile selon Jean.

Mais il est aussi tout à fait possible qu'il ait été alerté de ces différences par le prêtre Simplicien avec lequel il s'est alors entretenu (cf. *Confessions VIII,3sq.*), et même, sans qu'on ait des éléments pour le prouver, par les *Traités théologiques sur la Trinité* de Marius Victorinus lui-même.

¹⁶ Littéralement, *hypostase* veut dire ce qui se tient en dessous, en latin *substantia* ! et c'est ce mot qui a été choisi au concile de Constantinople de 381 pour dire les trois.

1. D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? Le principe du mal pour elles, c'est l'audace, la génération, la différence première, et la volonté d'être à elles-mêmes. Joyeuses de leur indépendance, elles usent de la spontanéité de leur mouvement pour courir à l'opposé de Dieu : arrivées au point le plus éloigné, elles ignorent même qu'elles viennent de lui : comme des enfants, arrachés à leurs pères, et élevés longtemps loin d'eux, s'ignorent eux-mêmes et ignorent leurs pères. Ne le voyant plus et ne se voyant plus elles-mêmes, elles se méprisent parce qu'elles ignorent leur origine. Elles estiment tout le reste et il n'est rien qu'elles n'estiment plus qu'elles-mêmes ; tout les frappe d'étonnement, les passionne et les tient suspendues ; et elles rompent elles-mêmes autant qu'elles peuvent, avec les choses dont elles se sont éloignées par mépris pour elles ; si bien que la cause de leur totale ignorance de Dieu se trouve être leur estime pour les choses d'ici-bas et leur mépris d'elles-mêmes. Car poursuivre et admirer une chose, c'est, pour celui qui l'admire et la poursuit, se reconnaître inférieur à elle ; se plaçant plus bas que les choses sujettes à naître et à périr, se croyant la plus méprisable et la plus mortelle des choses qu'il trouve, jamais il ne pourrait se mettre dans l'esprit la nature et le pouvoir de Dieu.

Il y a là quelque chose qui nous rappelle la parabole de l'enfant prodigue, mais aussi quelque chose qui annonce la future spiritualité de saint Augustin qui ne fera que christianiser cet « éloignement » pour y voir la définition du péché. En tout cas, il n'aura pas d'autre explication à donner à notre misère humaine que celle qui se trouve en ce texte, comme nous le verrons au livre X du *De Trinitate*, quand il demandera : « pourquoi demander à l'âme de se connaître ? ».

SGJ Il y a quelque chose que je ne comprends pas très bien : dans quel sens les âmes se méprisent-elles ?

JM Il faut partir de l'étymologie de se méprendre : cela veut dire se méprendre sur soi-même. Quant à la proposition « *il n'est rien qu'elles n'estiment plus qu'elles-mêmes* », cela veut dire exactement le contraire de ce que l'on serait porté à entendre - qu'elles s'estiment plus que tout le reste -, alors que c'est tout le contraire, c'est absolument tout le reste qu'elles estiment plus qu'elles-mêmes. Mais il aurait été plus exact de traduire plus littéralement *timésasai ta alla kai panta mallon è heautas*, par : « *et elles estiment les autres choses et toutes plus qu'elles-mêmes* ». En effet, quand on admire, « ver de terre amoureux d'une étoile », on se rabaisse par rapport à la chose admirée ! En grec, *timao*, estimer ; *atimaô*, mépriser. Étant faites orientées vers quelque chose, les âmes vont remplacer la divinité dont elles proviennent par les choses de ce monde, et ainsi, se sous-estimer puis se perdre.

Cet éloignement du Principe est proche de ce que dit le Prologue de Jean : « *Le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu* », mais ce qui manque, c'est l'incarnation du Verbe ainsi que la relation personnelle que Dieu a voulu avoir avec l'homme : « *il est venu dans son domaine, et les siens ne l'ont pas reçu* ». Ce qu'Augustin n'a pas pu lire dans ces livres, c'est toute l'économie du salut telle qu'elle nous est révélée dans les Écritures. S'il y a bien dans le platonisme une différence de nature entre le divin (l'immortel, l'incorruptible) et le monde sensible qui ne cesse de changer et de se renouveler, cette transcendance, comme nous l'avons dit, reste intérieure à la nature, elle est immanente, alors que c'est par choix, par amour, que Dieu a créé le monde, puis entrepris de sauver les hommes de leur égarement en suscitant des prophètes parlant en son nom avant de leur envoyer son Fils. Cela n'est pas chez les platoniciens, mais l'on trouve chez eux, la capacité qu'a l'âme humaine de remonter vers son « père » et d'en être émerveillée au point de ne pas comprendre comment elle a pu se trouver dans un corps :

Traité 8 (Ennéade IV, 8) : *Sur la descente de l'âme dans les corps*

1. Souvent, lorsque je m'éveille à moi-même en sortant de mon corps, et qu'à l'écart des autres choses je rentre à l'intérieur de moi, je vois une beauté d'une force admirable, et j'ai alors la pleine assurance que c'est là un sort supérieur à tout autre : je mène la meilleure des vies, devenu identique au divin, installé en lui, parvenu à cette activité supérieure en m'étant établi au-dessus de tout le reste de l'intelligible. Après ce repos dans le divin, quand je suis redescendu de l'Intellect vers le raisonnement, je suis embarrassé pour savoir comment cette descente a lieu, aussi bien à ce moment-là qu'à présent, et comment mon âme a jamais pu se trouver à l'intérieur de mon corps, si elle est bien en elle-même telle qu'elle a pu se manifester, quoiqu'elle soit dans un corps.

Par un retour sur la profondeur qu'elle porte en elle, l'âme humaine arrive à y retrouver le divin au point qu'elle n'a pas d'autre désir que d'abandonner la réalité sensible pour « fuir là-bas ».

SGJ Pourquoi : en sortant de mon corps, et non pas : en entrant en moi-même ?

JM Parce que c'est en se ressaisissant elle-même que l'âme va se distinguer de son corps, comme cela s'expérimente dans une « méditation » corporelle de type yoga. En fermant les yeux et en respirant paisiblement, on devient capable d'observer son corps de l'intérieur, par la sensation, et non plus de l'extérieur avec ses yeux.

BD C'est comme quand Aristote dit que « l'âme est la forme du corps »...

JM Pas vraiment, car Aristote réagit alors contre Platon pour qui l'homme, c'est son âme, le corps n'étant qu'un véhicule temporaire qu'elle quittera et remplacera au fil de ses réincarnations. La formule d'Aristote souligne au contraire l'unité de l'homme, « animal raisonnable », ou plus exactement « ayant le logos », ou si l'on préfère : « un vivant qui parle ». Pour les platoniciens c'est par une chute que l'âme a pris un corps, et c'est parce qu'un corps lui manquera, qu'elle se réincarnera dans un vivant qui correspondra à la vie qu'elle aura menée...

Bref, ce que dit ce texte de Plotin, c'est que le bonheur de l'âme, c'est de quitter le monde et d'échapper à la servitude du corps.

GR Dans notre monde on a beaucoup de mal à penser que l'on puisse être sans corps, car on ne peut penser sans l'interaction de la pensée et du cerveau...

JM Pour Aristote qui a écrit un traité sur l'âme, le *Péri Psuchè*, l'âme c'est le principe de vie, que ce soit chez le végétal, chez l'animal dénué de raison ou chez l'homme doué de raison, et c'est ce qui nous permet de dire de quelqu'un qu'il se trouve dans un état végétatif, ou encore capable d'agir comme un automate sans réfléchir à ce qui se passe à l'extérieur, car le mode de vie qui correspond à notre nature est médiatisé par la parole. Cependant, quand on distingue dans l'homme ces trois niveaux d'existence, on oublie ce qui lui assure la permanence de son identité, c'est-à-dire le fait de rester le même au cours des transformations de sa vie et même au-delà. Est-ce par son corps, ou par quelque chose en lui qui fait que, quoi qu'il lui advienne dans son corps, il reste et demeure lui-même comme distinct de ce qui se passe dans son corps ? Or, comme nous le verrons dans ce traité, c'est par son activité que l'âme se distingue du monde extérieur et de son corps, qu'elle observe, pour ainsi dire, de l'extérieur, alors que ce qui se passe réellement dans sa vie intérieure est tout autre chose que ce que peut observer un examen neurologique avec des machines les plus sophistiquées, ou quand on ouvre le corps...

SGJ Il y a des gens qui appelleront cela l'esprit plutôt que l'âme... En grec, il y a trois mots : *psuchè* (âme), *nous* (intellect), *pneuma* (esprit)...

JM Il convient de dépasser les mots vers ce qu'ils désignent et d'admettre la différence entre ce qu'est l'homme selon la philosophie grecque et selon saint Paul et pour les chrétiens, car *pneuma* appartient seulement, pour autant que je le sache, à l'anthropologie chrétienne. En latin, Augustin utilise parfois *animus* pour parler de l'âme qui pense par opposition à *anima* qui est immortelle.

Chez Platon il y a distinction entre l'âme (*psuchè*) et le corps (*sôma*), mais l'âme s'étagé sur trois niveaux : au niveau inférieur les *épithumiai*, les désirs ou les passions ; au sommet, le *nous*, qui pense et contemple les idées, c'est-à-dire ce qui doit être ; au centre le *thumos*, le siège du courage et de la force qui peut obéir soit aux passions, soit à l'intelligence qu'il définit dans le *Phèdre* comme le cocher de l'âme... Pour définir la justice, objet de son traité en dix livres, *la République*, Platon n'hésite pas à dire que c'est le même texte que l'on peut lire en gros caractères dans la cité et en petits dans l'âme humaine. Il y a donc trois types de citoyens dans la Cité : ceux qui la font vivre, les gardiens, et les archontes ; et dans l'âme, les trois parties que nous avons énumérées. D'un côté comme dans l'autre, il y a justice quand ces trois parties sont bien ordonnées et injustice quand elles ne le sont pas.

Mais saint Paul oppose la chair et l'esprit : est charnel l'homme qui ne vit que pour et par lui-même ; est spirituel, au contraire, celui qui se laisse conduire par Dieu qui est esprit. Les « psychiques » sont simplement vivants ; les spirituels ou les « pneumatiques » vivent selon Dieu, pour lui et par lui...

Ajoutons que c'est pour éviter d'avoir affaire à l'âme et à la question de son immortalité, à connotation religieuse, que les scientifiques du XIX^e siècle ont inventé le psychisme, objet de la psychologie, pour désigner la dimension invisible de l'homme, qui disparaît quand le corps devient cadavre.

Toutefois, l'un des grands acquis de la philosophie depuis Platon, c'est d'avoir distingué entre l'*imagination* qui fonctionne à partir de nos représentations corporelles et la *pensée* qui a pour objet ce qui est immatériel, comme le sont les objets mathématiques, ou encore ce qui ne passe pas comme les idées qui sont *en elles-mêmes*, et non par nous, parce que nous les pensons, et cela, même si elles ne peuvent être *pour nous* que reconnues par nous, et comme des exigences qui s'imposent à nous, comme par exemple l'idée de justice... Certes nous avons besoin de les nommer et de les définir pour pouvoir en parler, mais nous ne trouverons jamais leur original dans le monde matériel.

Augustin, quant à lui, a beaucoup réfléchi sur le langage. Pour lui la réalité ne se confond pas avec les mots : elle est ce que nous visons avec nos mots sans que pour autant ce *dont* nous parlons puisse se réduire à *ce que* nous en disons : Pour lui, « la vérité n'est ni latine ni grecque » (cf. *Confessions* XI,5)... Il ne faut donc pas se figer sur les mots mais toujours chercher ce que l'on veut dire avec eux, et il y a des réalités qui « sont » *au-delà de l'imaginable*.

Augustin va reprendre ces textes des platoniciens, mais en les christianisant, ce qui fera de lui un néoplatonicien chrétien... Mais, contrairement à ce que l'on peut lire dans certains ouvrages mal inspirés, et même s'il doit au néoplatonisme sa manière bien à lui d'approfondir sa foi chrétienne, il fut chrétien avant d'être platonicien. Mais reprenons son texte avec ses comparaisons :

Confessions VII, 14

[...] Mais qu'il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave, fait à la ressemblance des hommes et reconnu à sa manière d'être pour un homme ; qu'il s'est humilié devenu obéissant jusqu'à la mort, mais à la mort de la croix, et que, à cause de cela, Dieu l'a exalté d'entre les morts et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu, le Père (Phil 2,6-11): cela les livres ne le contiennent pas.

Que, de fait, avant tous les temps et au-dessus de tous les temps, demeure immuablement ton Fils unique, coéternel à toi ; que c'est sa plénitude (Jn 1,16) qui donne aux âmes d'être heureuses, et que, par la participation à la Sagesse qui demeure en elle-même (cf. Sg 7,27), elles se rénovent pour être sages, tout cela y est bien.

Mais que, au temps marqué, il est mort pour les impies (Rm 5,6), et que tu n'as épargné ton Fils unique mais que tu l'as livré pour notre salut à tous (Rm 8,32), cela ne s'y trouve pas.

Car ces choses, Tu les as cachées aux sages et révélées aux petits (Mt 11,25), afin que viennent à lui ceux qui peinent sous le fardeau, et qu'il les reconforte, car il est doux et humble de cœur (Mt 11,28-29) ; et il fait avancer les doux dans la justice et enseigne ses voies aux dociles, (Ps 24,39) lui qui voit notre humilité et notre peine, et remet tous nos péchés (Ps 24,18) [...].

C'est pour avoir assimilé en chrétien la parfaite égalité du Père et du Fils (cf. Phil 2,6) qu'Augustin a pu la « retrouver », sous cette forme ou sous une autre, dans ces « livres des platoniciens », avec toutefois un flou en ce qui concerne le Saint Esprit qu'il serait pourtant tentant d'assimiler à l'Âme de la Triade plotinienne. Mais il y trouvait aussi le chemin de l'intériorité vers ce Dieu « *plus intime que le plus intime de moi-même et plus haut que le plus haut de moi-même* » (*Confessions* III, 11) que nous allons rencontrer dans le *De Trinitate*, en particulier au livre X qui a pour objet la connaissance de l'âme par elle-même.

Mais lisons la suite du texte d'Augustin :

Confessions VII, 16

16. *C'est ainsi que je retirai de ces livres un avertissement à revenir à moi-même, J'entrai dans l'intime de mon être : c'était sous ta conduite et je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien. J'entrai et avec l'œil de mon âme, quelque médiocre que fût son état, je vis, au-dessus de ce même œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable, non pas cette lumière ordinaire perceptible à tout regard charnel, ni une sorte de lumière qui tout en étant du même genre, serait plus vive, resplendirait en quelque sorte avec beaucoup, beaucoup plus de splendeur et remplirait tout de sa grandeur. Non, ce n'est pas cela qu'était cette lumière ; non, elle était d'un autre, d'un tout autre ordre que toutes nos lumières d'ici-bas ! Elle n'était pas non plus au-dessus de mon intelligence, comme l'huile au-dessus de l'eau, ni comme le ciel au-dessus de la terre. Mais elle était au-dessus, parce que c'est elle-même qui m'a fait, et moi au-dessous, parce que j'ai été fait par elle. Qui connaît la vérité, la connaît, et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît. O éternelle Vérité ! Véritable charité ! Et chère éternité !*

C'est toi qui es mon Dieu, après toi je soupire jour et nuit !

Quand pour la première fois je t'ai connue, tu m'as soulevé pour que je voie qu'il y avait quelque chose à voir et que moi je n'étais pas encore pour le voir.

Et tu as ébloui mon regard tout infirme par la force de ton rayonnement sur moi.

*Voici que j'ai tremblé d'amour et de frisson. Et j'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de la dissemblance (*in regione dissimilitudinis*), comme si j'entendais ta voix me dire d'en haut : « Je suis l'aliment des grands ; grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair ; mais c'est toi qui seras changé en moi. » [...]*

Certes, ce texte a été écrit ou dicté par l'évêque relisant son histoire plus de dix ans après le choc que fut pour lui la lecture de ces livres. Mais ce que nous venons de lire n'est pas tout à fait anachronique puisque nous en trouvons un écho dans une expérience identique au livre IX de ces mêmes *Confessions*, dans la contemplation d'Ostie partagée avec Monique peu de temps avant qu'elle ne tombe malade et ne sente venir sa mort (*Confessions* IX, 23-26). Ce que l'on peut dire c'est qu'Augustin a été séduit par cette philosophie qui misait sur l'intériorité et qui était pour lui totalement nouvelle par rapport à ce qu'il avait reçu des manichéens. Mais grande était la différence que mettra plus tard en évidence le docteur de la grâce entre la réflexion solitaire du philosophe et ce qui constitue le texte même des *Confessions* : un dialogue passionné de l'âme avec Dieu, cet Inconnu qui nous a prédisposés à le connaître et à l'aimer et qui est venu et vient toujours nous chercher pour nous en rendre capables.