

10. La grande nouveauté de l'Incarnation (Livre IV, 1-11)

Ce Livre IV du *De Trinitate* a été annoncé comme devant répondre à la troisième question posée au chapitre 13 du Livre II sur la différence entre les « missions » respectives du Fils et du Saint Esprit, qui nous sont « révélées » dans le Nouveau Testament, et celles qu'ils auraient pu accomplir, l'un ou l'autre, au cours des temps précédents couverts par l'Ancien Testament.

La réponse à cette question ne sera donnée qu'à partir du chapitre 25, une réponse qui sera pour nous sans surprise après la lecture des deux livres précédents qui nous ont rappelé que, non seulement aucun homme ne saurait voir Dieu en personne sans mourir ni avoir le cœur purifié, mais que rien dans ces Écritures ne nous permet de distinguer l'une de ces trois personnes des deux autres. En effet, c'est seulement avec l'Incarnation du Fils, que la Trinité a pu nous être révélée : par la relation incessante de Jésus avec son Père et par diverses interventions du Saint Esprit, que ce soit lors de la conception de Jésus, ou de son baptême, qui inaugura sa vie publique, ou enfin à la Pentecôte, lors de la « mise au monde » de l'Église chargée d'annoncer à tous les hommes, à la suite du Christ ressuscité et avec lui, la bonne nouvelle du Salut. Et, depuis, l'Esprit ne cesse d'agir, parfois de manière spectaculaire comme dans certains passages des *Actes des Apôtres*, mais le plus souvent et de manière incessante, dans le secret des cœurs.

Ajoutons que la Trinité, même non ainsi nommée puisque son nom latin lui viendrait de Tertullien, au début du troisième siècle, était certainement présente au cœur des tout premiers chrétiens, comme en témoigne la formule baptismale donnée à la fin de l'Évangile selon Matthieu : « *Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit* » (Mt 28,19), car, sans cette triple référence, on voit mal comment on aurait pu donner un baptême distinct de celui de Jean (cf. Ac19, 1-7). Autrement dit et quelles que soient ses obscurités, la Parole de Dieu recueillie dans les Écritures est infiniment plus riche que tous les discours de la théologie qui s'efforcent au fil des siècles d'en rendre compte, surtout quand l'intégrité de la foi de l'Église est menacée, non pas par la réflexion des fidèles, car la foi pour être nôtre exige que nous la comprenions, mais par l'entêtement de certains hérétiques comme le furent les Ariens niant l'égalité du Père et du Fils, ou les Pneumatomaques refusant cette égalité divine au Saint Esprit. La Trinité ne se confond donc pas avec son nom, et les définitions des premiers conciles œcuméniques ne sont pas des inventions du quatrième siècle, comme le laissent entendre certaines publications récentes. Ces définitions ne sont que l'expression de la foi droite (orthodoxie) de l'Église mise au monde à la Pentecôte et qui n'est vraiment Église que dans son unité, sa fidélité à la foi des apôtres et son ouverture à tous les hommes.

Les théophanies de l'Ancien Testament ne sont donc que le fait de ces « messagers » que sont les anges, mot d'origine grecque qui, dans la Bible, signale une intervention divine, que ces anges aient pris forme humaine, comme avec Abraham au Chêne de Mambré, ou qu'ils aient momentanément modifié des éléments naturels pour attirer l'attention des hommes, comme au Sinaï. Toutefois, malgré ces apparitions temporaires, les anges sont des créatures purement spirituelles, sans corps matériel qui les assujettirait à l'espace et au temps, ce qui explique que leur choix, pour ou contre Dieu, ait été accompli une fois pour toutes – nous parlons au passé pour dire que ça ne peut plus changer –, sans possibilité, pour eux, de naître ni de mourir, et surtout de pouvoir comme nous revenir en arrière ou se convertir...

Cependant cette réponse annoncée qui n'apparaîtra qu'en IV 25 est préparée par deux importants développements sur l'Incarnation : le premier sur la Rédemption accomplie par le Christ (IV, 3-11) et le second sur la médiation qu'il est seul à pouvoir exercer entre Dieu et les hommes, puisqu'il est véritablement Dieu et homme, celle du diable, qui n'est en fait qu'une tentative de détournement, ne pouvant être que mensongère (IV, 12-24), car il n'est qu'une créature déchue de sa destination dans le plan divin.

Nous n'étudierons aujourd'hui que le long développement consacré à la Rédemption, la suite devant être reportée, si Dieu le veut, au cours de l'année prochaine. Mais il nous faut d'abord examiner la préface à ce Livre IV qui lui fut rajoutée lors de la rédaction définitive.

Préface au Livre IV (IV, 1-2)

De la place de la connaissance de soi

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 solidité (*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 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 son 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).

Si la connaissance de soi apporte de la souffrance, c'est qu'il n'est jamais très agréable de reconnaître ses défauts. Et notre nature est telle que nous ne connaissons jamais le repos tant que nous ne reposerons pas en Dieu, dans cette patrie dont nous portons en nous la nostalgie.

À noter l'apparition du thème de la connaissance de soi – un thème qui sera omniprésent dans la seconde partie du *De Trinitate* – en introduction à ce Livre IV où il va être question de l'Incarnation du Verbe de Dieu puisque c'est lui, « vrai Dieu et vrai homme » qui nous a « révélé » la vérité de l'homme.

Cette connaissance de soi, Augustin la distingue des sciences portant sur un objet extérieur, que cet objet soit visible ou invisible. Quel invisible ? Pour parler comme Platon, il peut s'agir des nombres ou des figures géométriques ou encore des « idées » qui sont la « forme » de chaque chose ; mais, selon la formule du *Credo* de Nicée-Constantinople, il y a également des créatures invisibles comme les anges, qui se surajoutent aux nombres et aux « idées » de Platon. Nous sommes donc dans tout autre chose que le second ordre dont parlera Pascal, celui dans lequel s'exercent les savants, tel Archimède qui « n'a pas donné de bataille pour les yeux mais (qui) a fourni à tous les esprits ses inventions »¹, tout en l'opposant à l'ordre des corps où règnent les grands de ce monde – celui dans lequel, c'est devenu une évidence, pour nous encore plus grande que pour Pascal, « l'imagination est la reine du monde » – et à l'ordre de la charité dans lequel nous vivons, ou sommes appelés à vivre, de la vie-même de

¹ Pascal, *Pensées*, n°793 dans l'édition de Brunschvicg.

² Cicéron, *Tusculanes* III,7 : *Atque, in quem cadit aegritudo, in eundem timor; quarum enim rerum praesentia sumus in aegritudine, easdem inpendentes et venientes timemus.* « Mais en celui sur qui tombe le chagrin, tombe aussi la crainte ; en effet, quand nous sommes dans le chagrin nous sommes aussi dans la crainte de ce dont nous

Dieu. En effet, il ne s'agit pas de connaître un objet, mais de prendre conscience de la force agissante de notre propre pensée, siège de notre grandeur et de notre misère, puisque c'est elle qui commande notre regard sur le monde et donc chacun de nos jugements et de nos actes. C'est par notre pensée et notre connaissance des choses, que nous pouvons agir librement, comme l'avaient déjà très bien compris les Stoïciens quand ils distinguaient, selon les mots d'Épictète, « *ce qui dépend de moi* » – ma pensée – et « *ce qui ne dépend pas de moi* », c'est-à-dire tout ce qui m'arrive du monde extérieur, et même de mon propre corps : mes affects.

Précisons encore : cette connaissance de soi, qu'Augustin peut, jusqu'à un certain point, partager avec les philosophes de son temps, n'est pas celle de notre « psychisme », mot inventé à la fin du XIX^e siècle pour désigner l'*objet* d'une psychologie scientifique avec les différentes psychothérapies qui en découlent, dont la « Psychanalyse » de Freud, l'âme, avec le « soin » moral dont elle devrait être l'objet, étant laissée aux métaphysiciens et aux religieux !

La connaissance de soi dont parle Augustin est à comprendre à la suite du *Connais-toi toi-même* de Socrate à partir de la maxime du temple de Delphes : de la simple invitation à éviter la démesure, Socrate avait fait une injonction à cultiver « le soin de l'âme », ce que Nietzsche reprendra dans sa formule : « *Deviens ce que tu es* ». Une telle connaissance, plus importante pour chacun que toutes les autres, s'il veut rester un homme, ne peut se vivre qu'en première personne : elle est de l'ordre de l'agir, elle est morale. Voilà pourquoi nous avons choisi de rendre par « misère » le mot *aegritudo*, que des traducteurs de Cicéron à qui Augustin semble l'avoir emprunté, rendent par « chagrin »², tout en l'opposant à la force d'âme et au courage, c'est-à-dire à la vertu, alors que ce mot *aegritudo* serait sans doute mieux rendu par « tristesse » dans le sens que lui donnera Spinoza pour désigner, à l'opposé de la joie, le sentiment qui accompagne la diminution de notre puissance d'agir.

Mais Augustin insiste : la connaissance de sa propre faiblesse est plus importante que celle des choses extérieures, car, comme, à sa suite, le redira Descartes au XVII^e siècle, tout en croyant donner un nouveau départ à la *métaphysique*, cette connaissance de soi n'est rien de moins que la condition même du savoir scientifique. En effet, il ne peut y avoir de vérité scientifique sans un rigoureux protocole de vérification, faute duquel rien ne différencierait la science de l'opinion, ni le véritable esprit scientifique du scientisme, cette idéologie qui, dans le rejet de toute métaphysique, proclame qu'il n'est pas d'autre critère de vérité que la performance technique, ni d'autre valeur que le progrès pour le progrès.

Rien de tel pour Augustin chez qui la « tristesse », disqualifiée par les philosophes, se trouve au contraire valorisée, car, au lieu de m'enorgueillir de mon libre-arbitre qui me permet de choisir entre le bien et le mal, et plus radicalement de vivre selon Dieu ou selon le monde, je me trouve confronté à la misère de me retrouver de fait loin de Dieu, sans autre réconfort que la douceur ressentie à l'implorer de me sauver. Car, pour Augustin, je ne peux me connaître moi-même *en vérité* que relativement à celui qui m'a créé « *à son image et à sa ressemblance* ». Et c'est en cela qu'Augustin est en rupture avec la philosophie païenne.

BD Est-ce que tout cela ne ressemble pas à l'humanisme d'un Pic de la Mirandole (1463-1494) avec l'idée que ce qui fait la grandeur de l'homme c'est sa capacité de choisir entre monter vers Dieu ou s'en éloigner ?

JM Exactement, mais, à condition de ne pas oublier la blessure de notre libre-arbitre désorienté par le péché. C'est, en effet, Augustin qui, le premier, a mis en évidence ces deux directions opposées et donné ainsi une nouvelle profondeur au *Connais-toi toi-même* socratique. À partir de sa propre expérience, mais surtout de la crise pélagienne, il a compris non seulement que nous pouvions nous rapprocher de Dieu ou nous en éloigner, mais surtout que *nous ne pouvions pas nous sauver tout*

² Cicéron, *Tusculanes* III,7 : *Atque, in quem cadit aegritudo, in eundem timor; quarum enim rerum praesentia sumus in aegritudine, easdem inpendentes et venientes timemus.* « Mais en celui sur qui tombe le chagrin, tombe aussi la crainte ; en effet, quand nous sommes dans le chagrin nous sommes aussi dans la crainte de ce dont nous dépendons et de ce qui nous arrive. (Nous avons retraduit).

Cf. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/tusc3.htm>

seuls. En effet, l'orgueil, racine de tout péché, fait que nous pouvons très bien nous éloigner de Dieu tout en croyant nous en rapprocher, et même au point de nous croire tellement proche que nous finissons par nous prendre pour lui ! La grandeur du christianisme, dont Augustin n'est ici que le porte-parole, c'est d'avoir mis en évidence, avec son libre-arbitre, ce que Pascal appellera la grandeur et la misère de l'homme : grandeur de l'homme avec Dieu, et misère de l'homme sans Dieu.

CF. Est-ce que cette notion d'humilité et d'abaissement est propre au Nouveau Testament ou est-ce qu'elle existait déjà avant ?

JM On la trouve dans l'Ancien Testament, ne serait-ce qu'avec les rites de pénitence.

CF Mais l'idée de se faire tout petit pour être grand dans le Royaume de Dieu ?...

JM Cette idée me semble liée au mystère de la Rédemption de tous les hommes, cette universalité ne prenant tout son sens qu'à partir de ce qu'Augustin, reprenant l'enseignement de *l'Épître aux Romains*, a appelé « le péché originel ». Alors que, selon Pélagie, qui nie le péché originel, l'homme est capable par nature et à tout moment de faire le bien, il n'en va pas de même pour Augustin ni pour l'Église qui, dans sa dimension mystique, est née au calvaire de la blessure du côté du Christ, comme Ève naquit d'Adam. C'est parce que le Christ est mort pour nous, à notre place, que nous pouvons comprendre ce que signifie qu'il nous ait sauvés. Et le paradoxe est qu'il faille déjà être engagé dans la voie de la sainteté pour se reconnaître pécheur ! [...]

DA C'est dans tout l'Ancien Testament que l'on voit Dieu intervenir pour garder et sauver son peuple afin qu'il réalise ce pour quoi il a été choisi.

JM Oui, et nous avons ces mots au début du *Psaume 13* : « *L'insensé dit dans son cœur : pas de Dieu* » ! Cela me fait penser au fameux fragment 125 du *Gai Savoir* dans lequel Nietzsche annonce la mort de Dieu, un fragment qu'il intitule « l'insensé » : un fou avec une lanterne allumée en plein jour cherche Dieu et tout d'un coup déclare : « *Dieu est mort, et c'est nous qui l'avons tué* ». C'est effectivement un texte prophétique dans la mesure où il décrit le monde moderne comme s'étant lui-même privé de son fondement et de son soleil... [...]

SGJ C'est quand même grave de dire que, sans Dieu, l'homme ne peut pas faire le bien ! Car il y a des gens généreux qui font le bien sans se référer à Dieu.

JM Si je peux me permettre une réponse rapide, nous n'avons pas à juger les hommes, nous ne savons pas ce qui se passe dans leur cœur parce que l'essentiel n'est pas de répéter « Seigneur, Seigneur », mais de faire la volonté du Père (cf. Mt 7,21). Il y a des gens qui effectivement pratiquent la charité sans faire référence à Dieu, mais tout est dans l'intention, car cette générosité peut être inspirée, soit par un sentiment de solidarité envers des « frères » malheureux, soit, comme ce fut le cas de Julien l'Apostat, par la volonté de prouver que l'on est capable, sans Dieu, de faire aussi bien et même mieux que les chrétiens. Et tout dépend, d'autre part, de la nature du bien final qui est visé : le bonheur des hommes en ce monde, ou, sans exclure ce premier objectif, l'accès à la vie éternelle qui consiste à connaître Dieu et à vivre de sa vie... Et il y a aussi la parole de Jésus qui, lui, visait le Royaume de Dieu : *Qui n'est pas contre nous est avec nous* (Mc 9,40). [...] Encore une fois, nous ne sommes pas Dieu et il ne nous appartient pas de juger à sa place de ce que font les autres. Par contre, il nous importe, en tant que chrétiens, de nous interroger sur la motivation de nos propres actes. Nous sommes chrétiens parce que nous savons que nous avons été sauvés par le Christ et par conséquent que nous n'aurions pas pu nous sauver nous-mêmes. [...] Mais, pour le moment, il nous faut avancer dans notre lecture Suit une très belle prière :

IV, 1 [...] Dans ce genre humain, dans la famille de ton Christ, Seigneur mon Dieu, si je gémiss parmi tes pauvres, donne-moi, à partir de ton pain, de répondre aux hommes qui n'ont *ni faim ni soif de justice* (cf. Mt 5, 6), mais qui sont rassasiés et repus. Ce qui les a rassasiés ce sont leurs phantasmes (*phantasma*) et non ta vérité qu'ils récusent (*resiliunt*) en la repoussant avant de retomber dans leur vanité. Quant à moi, je sais combien sont nombreuses les fictions (*figmenta*) qu'enfante le cœur des hommes. Et qu'est donc mon cœur, sinon un cœur d'homme ? Mais ce que

je demande au Dieu de mon cœur c'est que, dans ces livres, je ne présente aucune de ces fictions pour la solide vérité, mais que, par moi, leur vienne tout ce qui de là-bas aura pu me venir de ce que répand le souffle de sa vérité, bien que je sois rejeté *loin de ses yeux* (Ps 30,23), et quelle que soit la distance qu'il me reste à parcourir pour tenter de revenir par la voie qu'il a préparée (*stravit*)³ par l'humanité divine de son Fils unique.

Le pain désigne ici « *le pain de vie* » auquel Jésus s'est lui-même identifié (cf. Jn 6,35) ce qui fut d'ailleurs pour lui l'occasion de voir s'éloigner de lui certains de ses disciples, alors que les autres se rallièrent à la réponse de Pierre : « *Seigneur à qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle* » (Jn 6,68). Mais les hommes préfèrent les mensonges qui les arrangent au pain de la vérité : on peut penser à « *l'erreur commune* », que Pascal jugera préférable à une « *curiosité inutile* » (Br.18), mais combien plus aux idéologies qui structurent notre vie politique et nos mentalités, au détriment de la vérité.

IV,1 [...] Et moi qui suis muable, plus je m'abreuve de cette vérité, plus je vois qu'il n'y a rien de muable en elle, ni selon les lieux ni selon le temps comme pour les corps, ni selon seulement le temps et quelque chose de local, comme pour les ruminations de nos esprits (*spirituum nostrorum cogitationes*), ni seulement selon le temps, sans aucune image spatiale, comme dans certains raisonnements de notre pensée (*mentium ratiocinationes*). Car l'essence de Dieu, par laquelle il est, n'a absolument rien de muable, ni dans son éternité, ni dans sa vérité, ni dans sa volonté, parce que la vérité est ici éternelle, éternelle la charité, et ici vraie la charité et vraie l'éternité ; et ici chère (*chara*) l'éternité et chère la vérité.

« Ruminations » me semble mieux dire les choses que « cogitations ». Elles ont quelque chose de spatial parce qu'elles nous viennent de notre enracinement local et historique mais nous rendent souvent étranger à notre ici-maintenant. Ces ruminations constituent la « matière » consciente de notre psychisme ; elles relèvent de notre imagination, mot qui désigne la pensée tournée vers le corps, notre *représentation* des choses. Par contre, comme dans nos calculs mathématiques, notre activité proprement rationnelle est indépendante de notre enracinement charnel. Mais c'est ce dont témoigne hélas aussi la « désincarnation » de certains intellectuels pour qui ce qu'ils pensent semble avoir remplacé la réalité...

CF Aujourd'hui on ne cogite plus beaucoup... [...]

JM Augustin parle en philosophe : il oppose la vérité à l'imagination qui le plus souvent la remplace sous forme de préjugé, ce qu'il est convenu d'appeler l'opinion (en grec, *doxa*). C'est un constat aussi vieux que la philosophie.

BD On dit qu'à Éphèse, on discutait de la Trinité sur la place du marché..

SGJ C'est Grégoire de Nysse qui en témoigne : quand je m'adresse à mon boulanger, il me parle de la Trinité... [...]

JM Et puis nous nous disons que le problème a été réglé et que ce n'est plus la peine de se battre ! Ce qui veut dire que nous voyons la Trinité comme un « problème » théologique alors que c'est le mystère dans lequel nous avons été baptisés et qui risque de rester lettre morte, si nous ne le réfléchissons pas dans notre pensée et notre vie.

Ici, éternité, vérité, charité, mots dans lesquels on peut deviner le Père, le Fils et le Saint Esprit, sont dites dans leur unité et leur complémentarité, dans une sorte de circulation.

IV, 2. Mais parce que nous avons été exilés de la joie immuable, sans toutefois, y compris dans les choses changeantes et temporelles, en être coupés ni séparés au point de ne plus rechercher l'éternité, la vérité et le bonheur - car nous ne voulons ni mourir, ni être trompés, ni être troublés (*perturbari*)-, des visions divines nous ont été envoyées, adaptées à notre pérégrination, pour nous avertir que ce que

³ On notera également le réalisme du verbe *sterno* qui renvoie au terrassement ou au pavement d'une route...

nous recherchons n'est pas ici, mais là-bas, et c'est à partir de toutes ces choses d'ici qu'il nous faut revenir vers celles qu'ici nous ne rechercherions pas si nous n'en dépendions pas.

Et d'abord, il fallait nous persuader de la grandeur de l'amour de Dieu pour nous afin que le désespoir ne nous dissuade pas de nous relever en lui. Mais il importait aussi qu'il nous montre quels sont les hommes qu'il aurait aimés (*quales dilexerit*), afin que, tirant orgueil de nos mérites, nous ne soyons pas rejetés plus loin de lui et ne perdions courage encore davantage : il a donc agi envers nous pour que nous progressions plutôt par sa force à lui et qu'ainsi la force de la charité soit amenée à sa perfection dans la faiblesse de l'humilité. Tel est le sens de ce qui est dit dans le Psaume : *Tu fis tomber une pluie généreuse sur ton héritage, ô Dieu, et il fut affaibli, mais tu l'affermis (Ps 67,10)*⁴. Par cette *pluie généreuse*, il veut que l'on n'entende rien d'autre que sa grâce, non pas en récompense de nos mérites, mais donnée gratuitement, d'où son nom de « grâce ». En effet, il ne nous l'a pas donnée parce que nous en étions dignes, mais parce qu'il l'a voulu. Sachant cela, nous ne mettrons pas notre confiance en nous-mêmes et c'est ce que signifie être faible (*infirmari*). Mais il nous amène lui-même à la perfection, celui qui a dit à son apôtre Paul : *Ma grâce te suffit, car ma puissance se manifeste pleinement dans la faiblesse (2Co 12,9) [...]*. Or ce qui nous est annoncé comme accompli, fut aussi montré aux anciens justes comme devant advenir, afin que par la même foi ils soient eux aussi affaiblis par l'humilité et, affaiblis, amenés à la perfection.

Nous avons dans ces dernières lignes un écho de la controverse pélagienne qui éclata à Carthage à la fin de l'année 411 et s'acheva durant l'été 418 avec la condamnation de Pélage par le pape Zozime dans une lettre adressée à tous les évêques (*Tractoria*). Cette référence n'a donc rien d'étonnant si ce préambule au Livre IV lui a été rajouté lors de la rédaction définitive du traité, qui est postérieure à cette condamnation. Mais le thème de la Rédemption et celui du caractère unique de la médiation du Christ sont bien plus anciens dans les écrits d'Augustin, comme en témoignent, entre autres, dans les *Confessions*, la fameuse opposition entre la *présomption* et la *confession* : « *entre ceux qui voient où il faut aller, mais sans voir par où et celui qui conduit à la patrie bienheureuse, non seulement pour la voir, mais pour l'habiter* » (*Confessions*, VII, 26). Ce qui est la définition même du Christ Médiateur.

Donc, ni désespoir devant le mal, auquel nous ne pouvons d'ailleurs tout à fait nous résigner – « *nous ne voulons ni mourir, ni être trompés, ni être troublés* » –, ni prétention à pouvoir nous en tirer tout seuls, puisque notre salut ne tient qu'au don gratuit de la grâce dans la mort et la résurrection du Fils Unique. Mais cette grâce, il nous appartient d'accueillir dans l'humilité, car nous pouvons tout aussi bien, ou plutôt bien plus facilement la refuser, par orgueil, en prétendant nous en passer. C'est pourquoi, pour revenir à notre échange de tout à l'heure à propos de l'action généreuse des incroyants ou de ceux qui disent ne pas avoir la foi, il me semble qu'ils nous disent plutôt leur souffrance de ne pas l'avoir que l'orgueilleuse prétention de n'en avoir pas besoin. Mais cette alternative n'a de sens que pour un croyant !

Après ce préambule ajouté au début du Livre IV, abordons sa première section...

⁴ On peut penser à cet autre cri : « *Le Seigneur défend les petits, j'avais été humilié et, il m'a sauvé* » (Ps 114,6), ou encore au Magnificat : « *il renverse les puissants de leur trône, il élève les humbles* » (Lc 1,52).

1. De la nature et de la raison d'être de l'incarnation (IV, 3-11)

Le Verbe dans sa Divinité (IV, 3).

Il n'est pas de meilleur moyen de mettre en évidence la grande nouveauté de l'incarnation, son caractère inouï, que de rappeler la différence infinie qui sépare le Créateur de ses créatures, et c'est ce que fait à merveille le *Prologue de l'Évangile selon Jean*.

IV, 3. Donc, parce que le Verbe de Dieu est unique, par lequel tout a été fait, il est cette unique vérité immuable dans laquelle, dans le principe et de manière immuable, tout est ensemble, non seulement les choses qui sont maintenant dans l'ensemble de la création, mais aussi celles qui furent et celles qui seront. En elle, cependant, ni elles furent, ni elles ne seront, mais seulement elles sont ; et en elle, toutes sont vie et toutes ne sont qu'un, ou plutôt il y a l'Unique et la vie est une. En effet, *toutes choses par lui ont été faites* de telle sorte que tout ce qui est en elles soit créé, mais qu'en lui tout soit vie, et vie non créée⁵, parce que, *dans le Principe*, le Verbe ne fut pas créé, mais *le Verbe était et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu et par lui tout a été fait* (Jn1,3-4.) ; et par lui rien n'aurait pu être créé si lui-même n'était pas avant toutes choses et s'il avait été créé. Parmi les choses qui par lui furent créées, même la nature corporelle qui n'est pas la vie, n'aurait pu être créée par lui si, en lui, avant qu'il ne le crée, il n'y avait pas eu la vie. En effet, ce qui a été fait, était déjà vie en lui, et non n'importe quelle vie, car l'âme est aussi la vie du corps, mais elle est créée, car elle est muable, et par qui a-t-elle été créée sinon par le Verbe de Dieu immuable ? En effet, *toutes les choses par lui ont été faites et sans lui rien n'a été fait*. Mais tout ce qui a été fait, en lui était déjà vie, et non n'importe quelle vie, mais *la vie était la lumière des hommes*, lumière évidemment pour des âmes dotées de raison (*rationalium mentium*) par laquelle les hommes diffèrent des animaux et sont des hommes⁶. Il ne s'agit donc pas de la lumière qui éclaire les corps, de la lumière des êtres de chair (*carnium*), qu'elle luise à partir du ciel, ou qu'elle vienne de bois terrestres, pour éclairer non seulement les hommes, mais aussi les bêtes, jusqu'aux moindres vermineux. Tous en effet voient cette lumière, mais celle qui était *la lumière des hommes* (Jn1,4) *n'est pas loin de chacun d'entre nous, puisqu'en elle nous avons la vie, le mouvement et l'être* (Ac 17,28).

Cette « lumière des hommes » n'est donc pas celle qui éclaire les corps, de l'extérieur. C'est une lumière à laquelle ne peuvent être sensibles que des êtres intelligents, capables de s'interroger sur ce que sont les choses, sur ce qu'ils peuvent en faire, mais surtout sur la valeur de ces choses à partir du sens qu'ils donnent à leur existence ! Or, comme le disait saint Paul à l'Aréopage d'Athènes devant les philosophes tout en citant l'un de leurs poètes, Épiménide, il s'agit de ce Dieu « *en qui nous vivons, en qui nous nous mouvons et en qui nous existons* », et ce Dieu, lumière pour nos intelligences, est là, « *pas loin de chacun d'entre nous* » (Ac,17, 27). En effet, mystère pour notre foi, la création n'est pas chose du passé – elle est permanente, sinon rien ne serait – et, si nous en parlons au passé, c'est uniquement pour dire qu'elle nous précède absolument et que nous ne pouvons rien y changer, si bien que, en s'incarnant, le Verbe créateur de toutes choses n'a pu venir que « *là où il était déjà* » (cf. II,7). En effet, la création est la cause du « *il y a* », mais une cause mystérieuse qui ne se laisse « capter », et non capturer, que par une intelligence humaine qui, délaissant ses préjugés, ose, en toute humilité, poser la question : « Pourquoi quelque chose et non pas plutôt rien ? ». Or, cette question que nos « scientifiques » écartent, parce qu'ils savent qu'ils n'ont pas et

⁵ Sic enim omnia per ipsum facta sunt ut quidquid factum est in his, in illo vita sit; et facta non sit.

⁶ C'est le langage et son bon usage, la raison, qui font l'homme (cf. Varron, cité dans *La Cité de Dieu*, VII, 23).

n'auront jamais les moyens scientifiques qui leur permettraient d'y répondre, est ce qui nous ouvre à la dimension du sens, un sens qu'aucun savoir objectif ne pourra jamais nous donner ni nous garantir objectivement. Dieu crée par sa seule présence et cela ne peut qu'échapper à « l'erreur commune » qui consiste à penser la création selon le modèle artisanal et comme ayant eu lieu au début du temps, et donc comme quelque chose dont on n'a que faire puisque le monde est là, bien plus solide et plus évident que tout nos raisonnements au point que, dès l'Antiquité, des philosophes n'ont pas hésité à le dire éternel, ou, pour certains païens, comme étant « plein de dieux ». Mais pour qui se laisse éclairer par la « lumière des hommes », celle qui nous fait hommes tout en nous gardant dans l'humilité qui est la vérité de notre humanité, ce monde ne peut se suffire à lui-même, car il ne peut suffire à apaiser notre cœur inquiet.

CF Mais Dieu n'a-t-il pas dit : je mettrai ma loi au fond de leur cœur ? Cela ne veut-il pas dire que nous naissons tous avec cette lumière à l'intérieur de nous ?

JM Sauf que cette lumière ne peut nous éclairer que si nous la reconnaissons et que c'est tout ce qui la différencie de la lumière extérieure qui s'impose à nos yeux de chair, de l'extérieur, que nous le voulions ou non. [...]

CF Je crois qu'on naît avec cette lumière, mais que la société l'éteint...

JM C'est une manière de dire les choses, mais il n'est pas tout à fait exact de dire que nous naissons avec cette lumière, car elle nous est offerte comme un don, que nous pouvons, à tout moment, accueillir ou refuser. Dire que nous l'avons en nous de naissance élimine la relation qui apparaît clairement dans la phrase de saint Paul quand il dit que [Dieu] n'est « *pas loin de chacun d'entre nous* ». Nous avons en nous seulement de quoi l'attendre et même de quoi le désirer, car, si nous sommes intelligents, c'est pour comprendre les choses et pouvoir nous engager *lucidement*, chacun sur son propre chemin. Car, le plus souvent, au lieu de nous interroger sur le sens de ce qui est et sur celui de notre existence, nous préférons la réponse toute prête de notre imagination, ce que nous croyons savoir, et qui, le plus souvent, nous est dicté par d'autres, selon l'esprit du monde.

DA Est-ce que ce n'est pas la conscience qui pose une question ?

JM Oui, mais peu importe le nom que l'on donne à ce qui, en nous, interroge pour comprendre. C'est nous qui nous interrogeons en nous posant des questions dont nous n'avons pas la réponse... mais, tout au plus, comme un pressentiment... Il y a en nous, par nature, la disposition à apprendre d'un autre ce que nous ne savons pas. L'important c'est que cette lumière, « *pas loin de chacun d'entre nous* », soit pensée comme distincte de notre intelligence qu'elle vient éclairer, l'erreur de l'orgueil étant de prétendre ne pas en avoir besoin. [...] Or, de nos jours, les gens ont une telle idée de Dieu qu'ils n'éprouvent pas le besoin de le chercher et il y a bien longtemps qu'ils entendent dire qu'il n'y a rien à attendre des religions... Comme Augustin le disait dans sa prière (IV,1) : « *ils sont rassasiés de leurs phantasmes et non de ta vérité* », et, de ce fait, indifférents à la réalité. Or, s'interroger sur le sens des choses, c'est déjà, ne serait-ce qu'implicitement, s'ouvrir à Dieu, se mettre à son écoute, car il est seul à avoir la vérité, cette vérité dont nul homme ne doit se prétendre le maître.

Le Verbe, « lumière des hommes », est aussi vie incréée, et donc sans commune mesure avec celle de notre âme qui anime notre corps. Or, entre saint Paul et Augustin, il y a eu Plotin, dont Augustin fut un grand lecteur, à tel point qu'on pourrait croire que ces lignes des *Ennéades* destinées à contrer le matérialisme stoïcien, furent écrites par lui.

Plotin, *Traité 2, Sur l'immortalité de l'âme* (IV,7), 9⁷:

L'être, dans le principe et toujours, ne peut pas être quelque chose de mort (*nékron*) comme la pierre ou le bois, mais doit être vivant et jouir d'une vie pure, pour autant qu'il subsiste seul et de lui-même. En revanche, tout ce qui est mélangé à quelque chose d'inférieur rencontre des obstacles pour aller vers ce qu'il a de meilleur - même s'il ne peut certainement pas perdre sa propre nature - et pour retrouver son ancien état, lorsqu'il remonte vers ce qui lui est propre.

⁷ Plotin, *Traité 2, Sur l'immortalité de l'âme*, Garnier-Flammarion, 2002, p. 121.

Nous avons ici le double mouvement qui sera repris par saint Thomas d'Aquin, de l'*exitus* et du *reditus*, de la sortie et du retour. En effet, pour Plotin, tous les vivants, qui proviennent de l'Un, en passant par l'Intellect, se trouvent dispersés dans le multiple – la matière – et ne peuvent s'accomplir en vérité sans se retourner vers leur source. Autrement dit, nous sommes mis au monde qui nous tire en tout sens, mais il y a toujours en nous une aspiration à l'unité, comme nous le rappelle d'ailleurs le mot « individu » : qui ne doit pas être divisé... Pour Plotin, l'Intellect qui contient la forme des choses ne peut être que vie, à tel point que l'on peut se demander si cette idée ne lui serait pas venue, directement ou indirectement du Prologue de Jean, ou du moins d'une source commune, c'est-à-dire de ce qu'Augustin, en son temps, pouvait encore appeler « la vraie philosophie ».

Mais pourquoi cette insistance de Plotin pour dire que « *l'être, dans le principe et toujours, ne peut pas être un cadavre* » ? Parce que, selon Platon, la vérité de chaque chose visible, ainsi que sa bonté, c'est-à-dire ce qu'elle doit être, est dans son idée, invisible aux yeux, puisque visible à l'intelligence seulement. En effet, c'est en contemplant ces idées, ces « intelligibles », que nous pouvons connaître la vérité des choses et surtout les amener à devenir ce qu'elles doivent être, ce qui explique que pour Platon l'intelligible soit plus vrai et plus réel, que le sensible rarement parfait et soumis à l'usure du temps. L'idée nous dit la vérité de ce dont elle est l'idée. Mais cette idée non écrite nous précède comme une exigence à réaliser : elle n'est pas le fruit de notre imagination car tout ce dont nous rêvons n'est pas réalisable ni même capable de durer au delà de nos projets : il faut le réaliser concrètement, dans les choses, le confronter aux lois de la physique, c'est-à-dire aux lois de la nature, y compris de la nature humaine que nos politiques ont décidé de jeter aux oubliettes tout en voulant remplacer la nature, réputée violente, par une norme de leur invention fondée démocratiquement ! Selon Platon, qui sera à ce sujet repris par Hegel, une chaise sur laquelle je ne puis m'asseoir sans qu'elle s'écroule, ressemble à une chaise, mais n'est pas une chaise ! L'idée donne la norme : une maison qui s'écroule, ce n'est plus une maison !

SGJ C'est dangereux de dire cela : car, un homme qui « s'écroule » est-il encore un homme ? Est-ce qu'un handicapé, un malade, un vieillard... n'est plus un homme ? [...]

CF L'homme est physique et psychique.

JM Oui, l'homme n'est pas une chose : il pense et il a à se réaliser lui-même, ou, si l'on préfère, à s'accomplir à travers ses choix et à atteindre cette unité intérieure que les philosophes, au temps d'Augustin, appelaient la vie heureuse.

BD Au fond, un homme mort, ce n'est plus un homme...

SGJ Mais un homme cassé, en revanche, c'est un homme.

JM On pourrait dire que pour Dieu, c'est toujours un homme. Et pour nous aussi, même si pour quelques gestionnaires de la santé publique, ce qui soulève notre indignation, il n'est plus du tout rentable de le soigner ! [...] Cet homme cassé, nous le considérons comme un homme et nous estimons juste que lui soit donnée sa chance d'homme - non pas d'échapper à la mort, mais dans la mesure du possible, de pouvoir choisir sa vie en vue de la vie heureuse - Pour un chrétien, il s'agit de le voir à la manière dont Dieu le voit dans sa miséricorde : non seulement comme il est dans son état présent, mais tel qu'il pourrait devenir, grâce à Dieu - et non grâce à notre discours sur Dieu ! - à partir de son handicap qui souvent perturbe terriblement sa relation aux autres et aux choses. Car Dieu, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, n'aime pas le péché, mais le pécheur qu'il cherche à libérer de son péché. Ce qui ne peut se faire sans le pécheur. C'est pourquoi, contre l'esprit du monde, la foi chrétienne nous fait envisager notre vie terrestre comme un temps de préparation à la vie éternelle, pour toujours, avec Dieu, laquelle vie commence dès maintenant pour qui vit dans la foi, l'espérance et la charité, car « *la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et ton envoyé Jésus-Christ* » (Jn17,3). [...]

CF. Mais contrairement aux objets, nous avons une âme et un corps et nous nous posons la question, en particulier au sujet de notre corps et l'on se demande : qui est normal : les autres ou moi ?

JM Et pourquoi ce besoin sinon parce que l'on craint le jugement des autres ?

CF Certes, mais en même temps on s'interroge : que dois-je faire pour changer ? [...]

DA Dans un objet on voit sa fonction alors que dans un homme il y a autre chose à prendre en compte : sa dignité.

JM Oui, comme le dit un cantique : « *Chaque homme est une histoire sacrée* ». En tant que chrétiens, nous devons prendre en compte et respecter l'histoire singulière et sacrée de chaque être humain. C'est cette histoire, peut-être meilleure que la mienne, que je dois favoriser et c'est d'ailleurs en aidant l'autre en ce sens que je m'accomplis moi-même dans ma propre histoire avec Dieu. Parce que, « *ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait* » (Mt 25,40).

DA Je crois que notre défaut, c'est de nous comparer aux autres et de vouloir les imiter.

JM Oui, en oubliant que nous sommes tous différents et que le modèle, c'est Dieu et non pas l'autre, ni moi. Notre vocation c'est de vivre notre vie, dans sa singularité, ses chances et ses épreuves, en suivant le Fils devenu un homme parmi les autres.

Donc, dans le Verbe de Dieu, il y a ce que chaque créature devrait être, ou doit devenir pour trouver son achèvement, et cela nous renvoie au « *quels sont les hommes qu'il aurait aimés* » – au *quales dilexerit* – du chapitre précédent : ce qu'ils auraient dû être s'ils n'avaient pas péché, ou plutôt, puisqu'ils ont péché, ce que leur Créateur aimerait qu'ils deviennent par sa grâce ! Dieu aime les humbles parce qu'il peut leur apporter son secours, alors que les orgueilleux n'en veulent pas.

Le sens de l'incarnation (IV, 4)

IV, 4. *Mais la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise* (Jn1,5). Les ténèbres sont les pensées (*mentes*) stupides des hommes, rendues aveugles par la convoitise (*cupiditate*) dépravée et le manque de foi (*infidelitas*). Pour soigner et guérir ces pensées, le Verbe par qui tout a été fait, s'est fait chair et a habité parmi nous (Jn 1, 14). Assurément notre illumination est dans notre participation au Verbe, c'est-à-dire à la vie qui est la lumière des hommes. Mais, d'une telle participation, nous étions absolument incapables et indignes en raison de l'impureté de nos péchés et nous devons donc être purifiés. Or pour des injustes et des orgueilleux il n'y a qu'une seule purification : le sang du juste (Mt 27,24) et l'humilité de Dieu afin que, pour contempler Dieu, que nous ne sommes pas par nature, nous soyons purifiés par lui qui s'est fait ce que nous sommes par nature mais ne sommes plus par le péché. En effet, Dieu, par nature, nous ne le sommes pas ; hommes, par nature nous le sommes ; justes, par le péché, nous ne le sommes pas. C'est pourquoi, Dieu s'étant fait homme juste intercède auprès de Dieu pour l'homme pécheur. En effet, le pécheur ne s'accorde (*congruit*) pas avec le juste, mais l'homme s'accorde avec l'homme. En nous adjoignant (*adiugens*) la ressemblance de son humanité il nous a enlevé (*abstulit*) la dissemblance de notre iniquité ; et en se faisant participant de notre mortalité, il nous a fait participants de sa divinité (cf. *Discours sur le Ps 52, S6*). C'est avec justice (*merito*) que la mort du pécheur venant de la nécessité de sa condamnation soit annulée (*soluta*) par la mort du juste venant d'une volonté de miséricorde, puisque *ce qui est simple en lui répond à ce qui en nous est double*⁸. Ce rapport (*congruentia*), en effet, ou cet accord parfait (*convenientia*), ou cet accord des voix (*concinentia*), ou tout autre mot pour dire d'une manière juste le rapport de un à deux, en tout assemblage ou si l'on préfère, dans tout ajustement (*coaptatio*) de la créature est très important. Cet ajustement dont j'ai voulu parler, cela me

⁸ *simplum eius congruit duplo nostro* : Lui n'est qu'homme, véritablement juste parce que selon Dieu, alors que nous sommes devenus doubles par le péché.

revient maintenant, c'est ce que les Grecs nomment *ἁρμονία* (*harmonia*). Ce n'est pas le lieu maintenant de montrer l'importance de la consonance entre le simple et le double que nous trouvons en nous au plus haut point, comme insérée naturellement - et insérée par qui, sinon par celui qui nous a créés ? - que même les ignorants ne peuvent pas ne pas la ressentir, que ce soit en chantant ou en écoutant. C'est par ce rapport, en effet, que concordent les voix aiguës et graves, au point que celui qui s'en écarte blesse profondément, non pas la science, que la plupart ne connaissent pas, mais notre sens de l'ouïe. Pour le démontrer, il faudrait un long discours, alors que c'est par ses propres oreilles que peut s'en convaincre celui qui sait se servir d'un monocorde régulier.

Comment comprendre ce « rapport du simple au double » et, qui plus est, un rapport où le simple vaut plus que le double ? Augustin convoque alors un certain nombre de mots latins : *congruentia*, *convenientia*, *concinentia* et même *coaptatio*, qui, selon Sophie Dupuy-Trudelle⁹, est l'une de ses inventions, pour traduire le grec *ἁρμονία*. Or, cette harmonie se trouve dans la nature, non seulement dans le cours des astres du ciel, mais dans l'organisation de tout être vivant. Et cette harmonie n'est pas seulement visible : on peut la sentir dans les parfums, agréables ou désagréables, et aussi dans les sons puisque, dans le chant, nous faisons la différence entre un son juste et un autre qui ne l'est pas. Et il y a même un instrument, utilisé par les savants et remontant probablement à Pythagore : *le monocorde réglé* qui, grâce à sa règle graduée, permet d'étudier la différence des sons selon que la corde vibre sur toute sa longueur ou seulement sur une fraction de celle-ci. C'est ainsi, par exemple, que la vibration de la moitié de la corde produit un son à l'octave supérieur de celui qui est produit par la vibration de la corde sur toute sa longueur, et cela est *ressenti* même par quelqu'un qui ignorerait tout de la science de l'harmonie... Et nous avons affaire à une différence analogue entre la foi et la théologie, ou entre la grâce et la théologie de la grâce. Quant à l'harmonie de la nature, elle ne peut lui venir que de son Créateur, la Rédemption n'étant rien d'autre que le rétablissement en nous de l'harmonie que l'humanité a perdue par le péché...

Mais, au début de ce chapitre 4, ce sont nos pensées (*mentes*) que le Verbe fait chair est venu soigner et guérir. Et de fait, le péché hérité du premier homme n'est rien d'autre que la désorientation de notre libre-arbitre quant à sa destination, ce qui nous amène à nous en remettre, plutôt qu'au Dieu unique et véritable, à des dieux illusoire de notre fabrication, tout à fait incapables de nous sauver de notre double mort, qu'il s'agisse de l'argent, du plaisir, du pouvoir ou de la vaine gloire, toutes les formes d'idolâtrie en vogue dans notre monde.

En effet, il ne peut y avoir de salut pour nous sans nous, et encore moins malgré nous. Comme le rappelle l'Évangile selon Jean, juste après la mort de Jésus, en citant le prophète Zacharie : « *ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé* » (Jn19,37 cf. Za 12,10), notre salut passe par notre conversion – le retournement de notre regard –, une conversion plus ou moins profonde selon les individus, en fonction du degré de transformation de nos existences, quand nous nous mettons résolument à la suite de Jésus comme le suppose notre nom de chrétiens.

Mais, bien avant ce qui, avec l'aide de la grâce de Dieu, dépend de nous, il y a ce que Dieu lui-même a fait pour notre rachat qui a consisté à nous incorporer à lui. Pour cela, « *il s'est fait ce que nous sommes par nature mais ne sommes plus par le péché* », car il n'est pas venu en visite dans un pays étranger : « *Il était dans le monde et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas accueilli* » (Jn1, 10-11). Mais venir pour nous prendre avec lui ne pouvait, pour lui, que mal se passer : « *En nous adjoignant (adiugens) la ressemblance de son humanité il nous a enlevé (abstulit) la dissemblance de notre iniquité* ». En nous liant à son humanité qui est juste, parce que tout entière selon le plan de Dieu, pour que nous ne soyons plus, en quelque sorte, qu'une seule

⁹ Sophie Dupuy-Trudelle est la traductrice du *De Trinitate* dans la Pléiade (2002). Cf. la note 1 de la page 368, p.1190). On trouve le mot *coaptatio* dans *La Cité de Dieu* XXII, 24, 4, comme traduction du grec *ἁρμονία*.

chair avec lui, il a dissous le lien par lequel nous retenait la mort en raison de notre condamnation. « *Et en se faisant participant de notre mortalité, il nous a fait participants de sa divinité* ». En bref, contre notre dualité mortifère, il a rétabli l'unité, « *en nous donnant le pouvoir de devenir enfants de Dieu* » (Jn 1,12)... Une unité qui, comme celle de la Trinité, donne toute sa place à la singularité des personnes dans une relation harmonieuse.

Ainsi Dieu a-t-il répondu à la plainte du Psalmiste : « *Tous sont égarés, tous sont pervertis ; il n'en est pas un qui fasse le bien, pas même un seul* » (Ps 52,4). Mais écoutons Augustin prédicateur commentant le début de ce *Psaume 52*, vers 414

Augustin, *Discours sur les Psaumes*, Psaume 52, §6.

6. [...] Attends, dit le Seigneur, ne te hâte point de juger : j'ai donné aux hommes la capacité de bien faire, mais à partir de moi et non à partir d'eux-mêmes, car d'eux-mêmes ils sont méchants ; quand ils font le mal, ils sont enfants des hommes, quand ils se conduisent bien, ils sont mes enfants. Voici, en effet, ce que fait Dieu : des enfants des hommes, il fait des enfants de Dieu, parce que, du Fils de Dieu, il a fait le Fils de l'homme. Voyez en quoi consiste cette participation : il nous a promis la participation à sa divinité, et il aurait menti en nous le promettant s'il n'était pas d'abord devenu lui-même participant de notre mortalité. Le Fils de Dieu s'est donc fait participant de notre mortalité pour faire que l'homme mortel puisse participer à sa divinité. Celui qui t'a promis de partager son bien avec toi a d'abord partagé ton mal avec toi : celui qui t'a promis la divinité, a montré en toi la charité (*caritatem*)...

Le salut chrétien consiste donc à ne plus faire qu'un seul individu avec le Christ, dans ce Corps unique dont il est la Tête et, selon une idée chère à Augustin, tout se passera comme dans une naissance : là où la Tête est passée, tout le corps passera... Telle est la signification du baptême : il est le signe de notre incorporation, mais il n'est qu'un signe et non pas un rite magique qui agirait en nous sans nous. En effet, notre incorporation au Christ ne s'opère que par la foi et notre engagement à le suivre, quel que soit le caractère imprévisible du chemin qu'il nous fera prendre.

Comment s'opère notre salut (IV, 5)

IV,5. Mais, pour autant que Dieu nous l'accordera, il nous faut maintenant développer comment le « simple » de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ répond à notre « double », et de quelle manière cela consonne (*concinat*) en vue de notre salut. Le fait est certain et aucun chrétien ne le contestera, nous sommes morts d'âme et de corps : d'âme en raison du péché, de corps en raison de la peine du péché et, par là, à cause du péché (Rm 8,10). Mais les deux composantes de notre réalité, c'est-à-dire l'âme et le corps, avaient besoin d'un remède et d'une résurrection pour que soit rénové en mieux ce qui avait été changé en pis. Or la mort de l'âme c'est l'impiété, et la mort du corps la corruptibilité par laquelle devra se produire aussi la séparation de l'âme et du corps.

Notre dualité coupable n'est pas d'être composé d'âme et de corps, la première immortelle et le second mortel, puisque notre destin est de vivre temporellement dans l'amitié de Dieu en vue de partager son éternité. Notre dualité regrettable est d'être soumis à une double mort : celle de l'âme, en étant privés de Dieu et celle du corps qui nous attend inéluctablement puisque, même si nous n'en savons ni le jour ni l'heure, nous allons mourir. En effet,

IV,5 [...] De même que l'âme, quand Dieu l'abandonne, meurt, de même le corps quand l'âme l'abandonne : l'âme devient insensée, et le corps inanimé. Mais l'âme est ressuscitée par la pénitence et, dans ce corps encore mortel, la rénovation de la vie est commencée par la foi en *celui qui justifie l'impie* (Rm4,5), et elle est augmentée par les bonnes mœurs et fortifiée *de jour en jour* (2Co 4,16), au fur et à mesure que

se rénove l'homme intérieur (Ep 4,22). Par contre le corps, en tant qu'homme extérieur, plus cette vie dure longtemps, et plus il se corrompt, par l'âge, la maladie ou différentes épreuves, jusqu'à ce que vienne, la dernière, celle que tous nomment : mort. Quant à sa résurrection, elle est reportée à la fin, quand notre justification aura atteint de manière ineffable sa perfection (cf. Rm 4,25). Alors, en effet, *nous lui serons semblables car nous le verrons tel qu'il est* (1 Jn 3,2). Mais maintenant, tant que le corps corruptible alourdit l'âme (Sg9, 15) et que la vie humaine sur terre n'est que tentation (cf. Jb7,1), aucun vivant n'est juste devant son regard (Ps 142,2) en comparaison de la justice par laquelle nous égalons les anges (cf. Lc20,36), et de la gloire qui sera révélée en nous (Rm8,18).

CF Dieu peut-il abandonner une âme ? L'âme n'est-elle pas immortelle et ne va-t-elle pas au paradis ou en enfer ?

JM L'âme est immortelle, mais il y a une mort spirituelle qui consiste pour elle à être séparée de Dieu. Et la mort éternelle, l'enfer, ce sera d'être, pour toujours, séparé de Dieu, en raison de son propre choix et non parce que Dieu l'aura voulu.

CF Est-ce que l'âme a une volonté propre ?

JM Il n'y a qu'elle qui puisse en avoir une : elle commande le corps. L'âme c'est l'homme dans sa liberté... Si on distingue l'âme du corps, c'est parce qu'on a le sentiment que la vie d'un homme ne s'arrête pas à la mort. Mais il y a une autre mort que la séparation de l'âme et du corps : celle de notre séparation d'avec Dieu et c'est de cette mort-là que le Christ est venu nous guérir, nous sauver. Il ne nous a pas dispensés de passer par la mort corporelle qu'il a lui-même vécue. Mais il y a une résurrection de l'âme qui est liée à la pénitence, à sa conversion...

SGJ Le texte définit la mort de l'âme par l'impiété.

JM On pourrait dire que l'impiété, c'est de ne pas aimer Dieu, passer du temps avec lui...

BD L'immortalité de l'âme est une notion platonicienne. Est-ce qu'on ne pourrait pas dire plutôt que Dieu seul est immortel, et que l'âme n'est immortelle que pour autant qu'elle intercepte la vie de Dieu ?

JM Peut-être, mais l'enfer en deviendrait impensable...

BD C'est le néant.

SGJ Ne dites pas que Dieu est « immortel » : il est éternel !

JM, Oui, pour nous, l'âme, en tant que vie du corps, a commencé dans le temps, lors de notre conception, alors que Dieu est hors temps.

BD Elle est immortelle, si elle répond à sa vocation... Sinon, c'est le néant [...].

DA Quand on dit que Dieu abandonne l'âme, cela me fait penser à la parole du Christ sur la croix : Mon Père pourquoi m'as-tu abandonné ?

JM Oui, nous allons trouver cette parole dans la suite du texte.

Nous reconnaissons ici le rapport du simple au double : c'est par sa mort unique que le Christ a réussi à annuler notre double mort, à condition toutefois, pour pouvoir bénéficier de ce don, de ce *remède*, que nous revenions vers Dieu, chose qu'il ne peut faire à notre place sans se contredire lui-même, puisqu'il nous a voulus libres, capables de choisir l'orientation de notre vie : vers lui ou loin de lui, car, loin de nous considérer comme des marionnettes entre ses mains, il nous interpelle et attend notre réponse. Quant à la résurrection de notre corps, elle n'interviendra qu'à la fin des temps « *quand notre justification aura atteint de manière ineffable sa perfection* », le sens de la résurrection de la chair étant le recouvrement, par delà la mort, de notre intégrité d'homme.

Cependant, assimilée à « l'homme intérieur », l'âme peut dès maintenant entrer dans la « vie éternelle » qui consiste à « *connaître le seul Dieu véritable et son envoyé, Jésus-Christ* » (cf. Jn 17,3), en tournant son regard vers celui qu'elle a transpercé. Autrement dit, en se laissant *rénewer* dans la foi et en grandissant dans les bonnes œuvres inspirées par le Saint Esprit, car la question n'est pas d'avoir « son billet pour le Paradis », mais de contribuer par sa propre foi à la

croissance du Corps du Christ qu'est l'Église. Il s'agit donc de *vivre en ressuscités*, à la suite du Christ, et non plus, comme si l'on était déjà mort, selon ce monde qui passe.

IV,5 [...] Quant à la différence à faire entre la mort de l'âme de celle du corps, à quoi bon évoquer plusieurs textes, alors que le Seigneur en une seule phrase de l'Évangile a posé ce principe permettant de les distinguer facilement quand il a dit : « *Laissez les morts enterrer leurs morts* » (Lc9,60). Assurément, il fallait bien ensevelir le corps des morts ! Mais il a voulu nous faire comprendre que par l'infidélité due à leur impiété, les fossoyeurs étaient morts dans leur âme, comme ceux qui sont réveillés par ces mots : *Debout, toi qui dors et lève-toi d'entre les morts et le Christ t'illuminera* (Ep 5,14) ! Mais il y a une certaine mort que l'Apôtre déteste quand il écrit à propos d'une veuve : *Celle qui vit dans les plaisirs est morte bien que vivante* (1Tm5,6). C'est donc, après avoir été impie, l'âme devenue pieuse par la justice de la foi (Rm4,13), que l'on dit « ressuscitée » de la mort et vivante. Quant au corps il mourra, non pas tant par le futur retrait de l'âme que par la faiblesse de la chair et du sang, lui qui dans un passage des Écritures est même dit mort par l'Apôtre : *Le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie à cause de la justice* (Rm8,40). Cette vie vient de la foi, car *le juste vit de la foi* (Rm1,17). Mais quelle est la suite ? *Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous* (Rm8,11).

À noter que la mort de l'âme n'est pas l'exclusivité des veuves dites joyeuses, et qu'elle ne concerne pas celles qui, malgré le vide qui est le leur, trouvent, comme tout vrai chrétien, leur joie en Dieu !

Notre Sauveur a payé notre double mort de son unique vie (IV,6)

IV, 6. C'est donc notre double mort que le Sauveur a payé de sa mort unique et c'est pour réaliser notre double résurrection qu'il a préposé (*praeposuit*) et proposé la sienne en sacrement et en exemple. En effet, il ne fut ni pécheur ni impie pour avoir besoin, tel un esprit qui serait mort, d'être rénové dans son homme intérieur, ni d'être rappelé au repentir pour vivre dans la justice. Mais revêtu d'une chair mortelle, mourant par elle seule et ressuscitant par elle seule, c'est par elle seule qu'il s'est accordé à nous relativement à l'une et à l'autre, puisqu'en elle il s'est fait sacrement de l'homme intérieur et exemple de l'homme extérieur.

Devenu semblable à nous, au point d'être « *tenté tout comme nous, parce que semblable à nous en tout, hormis le péché* » (Heb 4,15), le Christ n'a connu que la mort corporelle et d'une manière qui ne pouvait pas être plus violente puisque, rejeté par les siens, il est mort, lui, le juste, dans l'opprobre de la croix. Il est le premier à avoir pu mourir de cette façon, car nul homme n'est juste, absolument juste, en dehors de lui. D'où le verbe *praeposuit* : « poser devant, en premier », pour dire ce qu'il nous « propose » en *sacrement* de notre homme intérieur et en *exemple* pour notre homme extérieur.

On comprend l'*exemple* pour l'homme extérieur, car l'exemple appelle l'imitation : il s'agit donc d'essayer d'agir comme lui, à sa suite, mais dans la situation unique qui est la nôtre. Mais que signifie ce *sacramentum* de notre homme intérieur ? La note complémentaire n° 20 de la Bibliothèque Augustinienne 15, 1997, p.382 semble l'avoir bien compris :

Sacramentum, c'est-à-dire une réalité historique accomplie une fois pour toutes, mais qui est le signe (et la cause) d'une autre réalité qui doit s'accomplir tout au long des temps en chaque chrétien, dans et par le mystère liturgique (sacrement).

La mort et la résurrection du Christ, en un mot, sa Pâque, ritualisée dans le baptême et actualisée dans le rite eucharistique selon la volonté expresse du Seigneur, est bien le signe de

notre salut qui, réalisé une fois pour toutes au Calvaire, n'en finit pas de s'accomplir en chacun de nous, jusqu'à la fin des temps, dans la rénovation de notre homme intérieur. Cette rénovation est l'acte de la grâce qui vient soigner notre libre-arbitre en le réorientant vers Dieu, pour que, en harmonie avec sa volonté, « *nous le servions sans crainte, dans la justice et la sainteté, en sa présence tout au long de nos jours* » (Lc 1,74-75). Autrement dit le sacrifice de la messe ritualise ce qui se passe ou devrait se passer en chaque chrétien.

Baptême et eucharistie sont en effet les deux seuls sacrements qui peuvent se réclamer des Écritures et, comme en témoigne Augustin, de la tradition de l'Église des origines, car il faudra attendre le concile de Trente pour que soit déclaré anathème quiconque déclarera qu'il y a d'autres sacrements que les sept pratiqués dans l'Église catholique, ou que l'un de ces sept n'en est pas un ! Ce qui donne à André Mandouze l'occasion de faire cette piquante remarque : « Si Augustin a échappé à l'anathème, c'est, bien sûr, parce qu'il n'a pas éprouvé la démangeaison de compter les *sacramenta*, mais c'est sans doute aussi parce que les anathémiseurs de Trente n'avaient pas lu ou pas compris l'œuvre de l'évêque d'Hippone! »¹⁰. En effet, il est très important de garder au mot *sacramentum* son sens de « signe » – un signifiant renvoyant à un signifié – et c'est ainsi qu'il peut y avoir une multitude de *sacramenta*, en dehors des sept qui, bien après saint Augustin, ont été codifiés par l'Église catholique.

Mais il y a cette lettre d'Augustin, citée par Mandouze :

Lettre 54, d'Augustin à Ianuarius (vers 400)

[...Notre Seigneur Jésus-Christ...] a lié entre eux les membres de son nouveau peuple par des sacrements dont le nombre est très petit (*sacramentis numero paucissimis*) l'observation très facile (*observatione facillimis*) et la signification très éclatante (*significatione praestantissimis*), tels que le baptême confessé au nom de la Trinité, la communion à son corps et à son sang, et par ce qui peut être recommandé d'autre dans les Écritures canoniques, mis à part ce qui, dû à son état de servitude, pesait sur le peuple de l'Ancienne Alliance en fonction des dispositions de son cœur et du temps prophétique, comme cela se lit encore dans le *Pentateuque*. Quant aux prescriptions non tirées des Écritures que nous conservons par tradition, du moins celles qui sont observées par toute la terre, il (nous) est donné de comprendre que, si elles sont retenues, c'est en tant que recommandées et établies, soit par les Apôtres eux-mêmes, soit par les conciles généraux dont l'autorité dans l'Église est la plus salutaire : ainsi en est-il des anniversaires solennellement célébrés de la Passion du Seigneur, de sa Résurrection et de son Ascension au ciel, de la descente du Saint-Esprit et de toutes les observances analogues suivies par l'Église unanime partout où elle est répandue.

On remarquera ici l'usage très large que fait Augustin du mot « sacrement », dont les sept reconnus par l'Église ne sont que des cas particuliers auxquels se sont ajoutés, au fil des siècles, les « sacramentaux » ainsi nommés pour éviter toute confusion, que sont les bénédictions, les exorcismes, les pèlerinages, les processions, les chemins de croix et même différents objets comme les médailles et chapelets. Pour Augustin, le mot sacrement s'appliquait également aux célébrations liturgiques, dans la continuité des différentes observances du peuple juif destinées à manifester et à raviver sa fidélité à l'Alliance, car la fidélité de Dieu ne devient vraiment réalité pour nous que dans notre propre fidélité. Cela dit, Augustin n'exclut pas que d'autres « sacrements » en dehors du baptême et de l'eucharistie, les seuls qui puissent se réclamer du Nouveau Testament, comme le rappelleront les protestants, aient pu être institués par des conciles généraux pour l'Église universelle, ce qui était déjà le cas, en son temps, des ordinations, avec les différents ordres mineurs et majeurs, comme le sous-diaconat supprimé par

¹⁰ Mandouze André. « *Sacramentum* et *sacramenta* chez Augustin ». In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité, n°48, décembre 1989. p. 369. https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1989_num_48_4_1745

Paul VI en 1972. Notre limitation dans l'usage du mot « sacrement » a certes l'avantage de souligner l'importance et le caractère sacré des sacrements conférés par l'Église, dont certains ne sont pas réitérables, mais risque aussi d'en faire des actes qui agiraient par eux-mêmes de manière irrévocable parce que divins, alors qu'ils ne sont que les *signes* de quelque chose qui s'opère dans l'invisible, à proportion de la foi de celui qui le reçoit. C'est donc seulement en donnant au mot « sacrement » le sens qu'il avait pour Augustin que nous pouvons lire la suite :

IV, 6 [...] En effet, c'est en sacrement de notre homme intérieur qu'a été donné ce cri propre à signifier la mort de notre âme, non seulement dans le psaume, mais aussi sur la croix : « *Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (Ps 21,2). À ce cri s'accorde ce que dit l'Apôtre : « *Sachons-le : notre vieil homme a été crucifié lui aussi pour que disparaisse le corps de péché afin que nous ne soyons plus les esclaves du péché* » (Rm6,6). Assurément, c'est comme la crucifixion de l'homme intérieur que doivent être comprises les douleurs de la pénitence et cette sorte de supplice (*cruciatu*s) salutaire que constitue la continence, mort par laquelle la mort de l'impiété, dans laquelle Dieu ne nous a pas abandonnés, est anéantie. Et c'est ainsi que, par une telle croix, est détruit le corps de péché, de sorte que désormais nous ne livrions plus « *nos membres au péché comme des armes d'iniquité* » (Rm6,13). Parce que *si l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour* (2Co4,16), c'est évidemment parce que, avant de se rénover, il était vieux. Et c'est bien de l'intérieur qu'il s'agit quand le même apôtre dit : *Dépouillez-vous du vieil homme et revêtez le nouveau* (Ep4,22sq). Ce qu'il explique ensuite : *C'est pourquoi, rejetant le mensonge, dites la vérité* (Ep4,25). Et, où le mensonge est-il abandonné si ce n'est à l'intérieur, afin qu'habite sur la sainte montagne du Seigneur celui qui dit la vérité dans son cœur (Ps 14,1) ?

La mort du Christ, « abandonné » sur la croix, est donc le signe de ce que nous devons vivre ou plutôt de ce qu'il vit en nous, avec nous, par sa grâce, pour que nous mourions au péché. Mais si notre mort spirituelle est l'effet de l'éloignement de Dieu (*Deo deserente*, en IV,6), la vérité est ici rétablie : ce n'est pas Dieu qui nous abandonne, mais nous qui l'abandonnons. Et ce sont nos pensées qui doivent être guéries, puisque c'est l'âme qui anime le corps et oriente nos actes. Il s'agit donc d'abandonner le mensonge, qui consiste toujours à substituer un imaginaire à la réalité.

IV,5 [...] Mais que la résurrection du corps du Seigneur serve de sacrement à notre résurrection intérieure est montré par ces mots qu'il dit à la femme après sa résurrection : *Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté auprès de mon Père* (Jn 20,17). Et à ce mystère correspondent ces mots de l'Apôtre : *Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en-haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu ; goûtez les choses d'en-haut* (Col3,1-2). Ne pas toucher le Christ avant qu'il ne soit monté vers le Père, c'est ne pas chercher à le connaître de manière charnelle. Mais pour servir d'exemple à la mort de notre homme extérieur, il y a la mort de la chair de notre Seigneur, car par une telle passion il a exhorté le plus fortement qu'il le pouvait ses serviteurs de *ne pas craindre ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme* (Mt 10,28). C'est pourquoi l'Apôtre dit : *Je compense dans ma chair à ce qui manque aux souffrances du Christ* (Col 1,24).

C'est dans la foi que ressuscite notre homme intérieur en passant de la mort à la vie. Et vivre de la vie du Christ, c'est rentrer dans la composition de son Corps qu'est l'Église dans son mystère, car cette « Église de Dieu », dont lui seul connaît les frontières, ne se confond pas avec nos différentes Églises – le pluriel étant devenu de rigueur – qui n'en sont que des signes dans le monde.

IV, 5 [...] Et pour servir d'exemple à la résurrection de notre homme extérieur, on trouve la résurrection du corps du Seigneur parce qu'il a dit à ses disciples : *Palpez et voyez : un esprit n'a pas d'os ni de chair, alors que vous me voyez en avoir* (Lc 24,39). Et l'un de ses disciples effleurant ses cicatrices s'exclama : *Mon Seigneur et mon Dieu* (Jn 20,28). Or, dans l'apparition de l'intégrité de sa chair, se trouvait démontré ce qu'il leur avait dit pour les exhorter auparavant : *Pas un cheveu de votre tête ne périra* (Lc 21,18). D'où vient, en effet, qu'il ait dit d'abord : *Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père* et, avant son ascension auprès du Père, qu'il soit touché de ses disciples, sinon que d'un côté il signifiait le sacrement de l'homme intérieur et que de l'autre il offrait l'exemple de l'homme extérieur ? Y aurait-il quelqu'un à ce point insensé et ennemi de la vérité pour oser dire qu'il pouvait être touché par les hommes avant qu'il ne monte, et par les femmes seulement après qu'il fut monté ? C'est donc à propos de cet exemple de notre future résurrection corporelle, dans laquelle nous a précédés celle du Seigneur que l'Apôtre dit : *D'abord le Christ, puis ceux qui sont au Christ* (1Co 15,23). Car c'est de la résurrection du corps qu'il s'agissait dans ce passage à propos de laquelle il disait : *Il transformera le corps de notre humilité, pour le conformer au corps de sa gloire* (Phil 3,21).

L'unique mort de notre Sauveur fut donc le salut apporté à nos deux morts. Et son unique résurrection répond de nos deux résurrections, son corps nous ayant été administré sous l'une et l'autre de ces deux formes, comme une sorte de remède approprié, c'est-à-dire dans la mort et dans la résurrection en sacrement pour notre homme intérieur et en exemple pour notre homme extérieur.

Quelque chose de mystérieux s'est donc opéré en nous, en quoi nous ne finirons jamais de pénétrer : le mystère de la rédemption dont le baptême est le signe et l'eucharistie pour ainsi dire le viatique, pour ne pas dire le combustible. Mais il y a aussi la Parole de Dieu dont nous expérimentons la vie, quand nous lisons et partageons les Écritures, et les ineffables motions du Saint Esprit qui nous parle aussi par les autres et par tout ce qui peut nous arriver quand ces différentes « rencontres » nous tournent vers Dieu.

Ce que nous dit le symbolisme des nombres contenus dans les Écritures (IV,7).

IV,7 Ce rapport du simple au double vient assurément du nombre trois, car un et deux sont trois. Mais ce total que je viens de dire atteint le sénaire, car un et deux et trois font six. Ainsi ce dernier est appelé nombre parfait parce qu'il est complet à partir de ses parties ; il contient en effet les trois : le sixième, le tiers, la moitié ; et aucune autre partie qui puisse être considérée comme une de ses fractions ne peut y être trouvée. Donc son sixième vaut un, son tiers deux, sa moitié trois. Or la somme de un, deux et trois font ce même nombre six.

Et de fait, en vue de nourrir notre foi, le récit de la création se déroule en six jours et c'est au sixième jour que fut créé l'homme¹¹. Bien plus, si l'on se fonde sur la généalogie de l'Évangile selon Matthieu, c'est au sixième âge de l'humanité qu'a eu lieu l'incarnation et l'œuvre du salut. En effet, le premier âge commence avec Adam, le second avec Noé, le troisième avec Abraham, le quatrième avec David, le cinquième avec l'exil à Babylone, le sixième avec la naissance du Christ, une répartition des temps qui, pour nous, n'a rien d'historique, mais qui peut, par sa signification symbolique, nous donner à voir le Christ comme le nouvel Adam. Et, en 2019, cette répartition des âges est d'autant moins historique

¹¹ Rappelons que pour Augustin ce récit n'a qu'une valeur symbolique, car Dieu, qui crée le temps avec le monde, ne crée pas dans le temps, mais de manière permanente, sans quoi, rien ne serait.

que ce sixième âge a déjà été plus long que le temps qui séparait Jésus d'Abraham et qu'il peut durer encore très longtemps... Notons qu'Augustin utilise aussi un autre décompte symbolique en trois époques : avant la Loi, sous la Loi, et sous la Grâce. Mais, dans ce chapitre, il s'attarde à une autre correspondance :

IV, 7 [...] On peut voir la figure de l'Église dans la femme guérie et redressée par le Seigneur, elle qu'auparavant la maladie *recourbait sous les chaînes de Satan* (Lc13,11). C'est à propos de tels ennemis cachés que se plaint la voix du Psalmiste : *Ils ont courbé mon âme* (Ps 61,7). Or cette femme, cela faisait dix-huit ans qu'elle était malade, ce qui fait trois sénaires. [...]

Notons au passage que le nombre six tient une grande place dans la manière de compter les jours de l'année : à partir des phases de la lune, douze mois de trente jours, auxquels il faut ajouter 5 jours $\frac{1}{4}$ pour tenir compte du cycle du soleil. Un jour est donc rajouté tous les quatre ans, au 6 des calendes de mars (pour nous le 22 février) d'où, dans le texte d'Augustin, le mot « bissextile »... Sans oublier que le quart d'un jour, c'est six heures, ce qui ne fait que souligner le rôle du nombre six dans le décompte des jours de l'année ...

Mais, rappelons que le temps d'Augustin était réglé par le calendrier julien lequel fut remplacé, le 15 octobre 1582, par le calendrier grégorien, du nom du pape Grégoire XIII, avec cette chose à savoir : pour mettre les pendules à l'heure, on passa, du jour au lendemain, du 4 octobre dans le calendrier julien au 15 octobre du nouveau calendrier¹², si bien que pour nous l'année bissextile est celle qui, tous les quatre ans, compte 366 jours !

Augustin s'arrête sur une durée donnée par le Christ en Jn 2,19-21: il a fallu quarante-six ans pour édifier le Temple de Jérusalem et il lui en faudra trois pour rebâtir le temple de son Corps. Or, six fois quarante-six font 276, soit neuf mois et six jours ($30 \times 9 = 270$!), c'est-à-dire, selon la tradition couverte par l'autorité de l'Église, le temps de la gestation de Jésus entre le 8 des calendes d'avril (25 mars) et le 8 des calendes de janvier (25 décembre)...

Mais voici un autre rapprochement possible, lui aussi porteur de sens :

IV, 9 [...] On croit donc qu'il fut conçu le 8 des calendes d'avril et que ce fut aussi le jour de sa Passion et c'est ainsi que *le tombeau tout neuf* dans lequel il fut enseveli et dans lequel personne [parmi les morts, *nullus mortuorum*] n'avait été déposé (Jn19,41, et Lc 23,53), ni avant, ni après, correspond au sein de la Vierge (*uterus Virginis*) où il fut conçu et dans lequel ne fut aucune semence de mortel (cf. Lc 1,31 ; Mt1,21 ; Is 7,14). Or, selon la tradition, il est né le 8 des calendes de janvier et entre ces deux dates, on compte deux cent soixante-seize jours, soit quarante-six fois le nombre six. C'est là le nombre d'années pendant lesquelles le Temple a été édifié, parce que c'est durant ce nombre de fois six que le corps du Seigneur a été porté à la perfection, lui qui, détruit par la Passion de sa mort, ressuscita en trois jours. *Car il disait cela du temple de son corps* (Jn 2,21), selon le témoignage le plus évident et le plus solide de l'évangile qui dit : *De même que Jonas fut dans le ventre de la baleine trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le cœur de la terre trois jours et trois nuits* (Mt 12,40).

IV, 10 Mais ces trois jours (*triduum*) ne furent pas pleins et entiers, l'Écriture l'atteste : le premier est tout entier compris dans sa dernière partie, le troisième est tout entier compris dans sa première partie ; celui qui est au milieu, c'est-à-dire le deuxième, lui, est intégralement un jour de vingt-quatre heures, douze de nuit et

¹² Institué par Jules César en 708 depuis la fondation de Rome (AUC, *Ab Urbe Condita*), soit 45 av J.-C., le calendrier julien fut modifié en 525, à partir des calculs du moine Denys le Petit, pour compter les années non plus à partir de la fondation de Rome (=753 avant J.-C.), mais de la naissance de Jésus, désormais au centre de l'Histoire.

douze de jour. Il a d'abord été crucifié par le cri des Juifs à la troisième heure¹³, au sixième jour, avant le Sabbat ; il fut ensuite suspendu à la croix à la sixième heure rendit l'esprit à la neuvième heure, et fut enseveli *alors qu'il était déjà tard* selon les mots de l'évangile (Mc 15,42-46), c'est-à-dire à la fin du jour. [...] On comptera donc pour un jour entier la dernière partie du premier jour et pour le troisième la première partie de ce troisième jour. En effet, la nuit jusqu'à la pointe du jour où fut annoncée la résurrection du Seigneur appartient au troisième jour parce que *Dieu a dit que la lumière brille à partir des ténèbres* (2Co4,6), afin que, par la grâce du Nouveau Testament et la participation à la résurrection du Christ, nous puissions entendre que les mots *Car autrefois ténèbres, maintenant lumière dans le Christ* (Ep4,8) nous suggèrent comment le jour tire son commencement de la nuit. De même en effet que les premiers jours, en raison de la faute du premier homme, furent comptés de la lumière à la nuit (cf. Gn 1,4-5), de même les nôtres, en raison de la rénovation de l'homme, le sont des ténèbres à la lumière. Donc de l'heure de la mort jusqu'à l'aube de la résurrection, il y a eu quarante heures, en comptant cette neuvième heure. Et à ce nombre correspondent aussi les quarante jours de sa vie sur terre après sa résurrection. Et ce nombre est très fréquent dans les Écritures pour suggérer le mystère de la perfection dans un monde divisé en quatre parties : en effet, dix possèdent une certaine perfection et multiplié par quatre cela fait quarante. Or du soir de la sépulture à l'aube de la résurrection, il y a trente-six heures, qui est le carré de six. Or cela correspond à ce rapport du simple au double, où la consonance de l'adaptation réciproque est la plus grande. Car douze rapporté à vingt-quatre correspond au rapport du simple au double et font trente six, une nuit totale et un jour entier et une nuit totale et cela ne va pas sans le *sacrement* que j'ai rappelé plus haut. Assurément, il n'est pas absurde de comparer l'esprit au jour et le corps à la nuit. En effet, le corps du Seigneur, dans la mort et la résurrection, assumait (*gerebat*) la figure de notre esprit et l'exemple de notre corps. Et c'est ainsi qu'apparaît le rapport du simple au double dans ces trente-six heures quand on rapporte douze à vingt-quatre.

On a du mal à suivre, surtout que l'Écriture ne nous donne pas l'heure de la Résurrection, mais seulement celle de son annonce ! Mais l'Esprit souffle où il veut ! Et Augustin entend l'objection...

IV, 10 [...] Quant à savoir pourquoi ces nombres ont été mis dans les Écritures saintes, d'autres peuvent en donner d'autres explications, ou préférables à celles que j'ai données, ou également probables ou même plus probables. Toutefois, que ces nombres se trouvent dans les Écritures alors qu'il n'y aurait pas de raisons mystiques pour lesquelles ils s'y trouveraient mentionnés, nul ne serait assez sot, ni assez déraisonnable, pour le soutenir. Quant aux raisons que j'ai données, je les ai recueillies soit de l'autorité de l'Église transmise par les Anciens, soit du témoignage des Écritures, soit de la raison des nombres et des similitudes. Aucun homme sobre ne pense contre la raison, aucun chrétien contre les Écritures, aucun homme de paix contre l'Église.

On remarquera que cette gradation commence par la raison, mais que la paix de l'Église qui implique le respect mutuel et la bienveillance, n'est pas négligée. Quant aux Écritures, qui

¹³ On appréciera la « correction » apportée par Augustin à la phrase concise de Marc 15,25 : « C'était la troisième heure quand ils le crucifièrent », c'est-à-dire 9 heures du matin, ce qui s'accorde assez mal avec les autres récits selon lesquels la crucifixion de Jésus aurait eu lieu à midi et sa mort à la neuvième heure (15h).

nous éclairent sur ce que nous ne pouvons pas connaître par nous-mêmes, elles ne sont pas irrationnelles, ce qui ne les empêche pas parfois de piquer notre curiosité pour nous amener à nous y intéresser de plus près

Le Christ nous ramène du multiple à l'unité (IV, 11)

IV, 11 *Ce sacrement, ce sacrifice, ce prêtre, ce Dieu, avant même qu'il ne vienne, envoyé (missus), formé d'une femme, toutes ces choses qui de manière sacrée et mystérieuse apparurent à nos pères par des miracles angéliques, ainsi que tout ce qu'ils firent eux-mêmes, le furent à sa ressemblance à lui, afin que toute créature dise à sa manière, par des faits, que l'Unique allait venir en qui serait le salut de l'universalité de ceux qui devaient être repris de la mort.*

Parce que, loin du Dieu unique, suprême et vrai, par l'injustice de notre impiété, rétifs et dissonants, nous nous laissons glisser, jusqu'à disparaître dans la multitude, divisés par la multitude et englués dans la multitude (*inhaerentes in multis*), il importait qu'à la volonté et au commandement du Dieu miséricordieux, la multitude elle-même appelât à grands cris la venue de l'Unique et qu'ainsi, réclamé par la multitude, l'Unique vienne, et que la multitude atteste que l'Unique était venu ; que, déchargés du fardeau de la multitude, nous venions à l'Unique, et que morts dans notre âme à cause de la multitude de nos péchés et destinés à mourir dans notre chair à cause du péché, nous aimions l'Unique sans péché, mort pour nous dans sa chair, et que, le croyant ressuscité et ressuscitant avec lui par la foi, nous soyons justifiés en étant rendus un par l'unique juste, et que nous ne désespérions pas de ressusciter nous-mêmes dans cette chair, alors que nous, ses multiples membres, nous considérons que nous a précédés la Tête unique dans laquelle nous sommes maintenant purifiés par la foi et serons plus tard restaurés par la vision ; et que, réconciliés avec Dieu par le Médiateur, nous nous unissons (*haereamus*) à l'Unique, nous jouissons de l'Unique et demeurons pour toujours un.

Cela ne fait qu'une unique phrase que j'ai sectionnée par quelques points-virgules, mais une phrase qu'il nous faut garder dans son unité, sans négliger l'opposition entre *inhaerentes in multis* et *haereamus uni*. Dans le premier cas, nous étions comme « noyés, englués, dans le multiple », sans pouvoir nous en dépêtrer tout seuls ; dans le second cas, en relation libre à l'Unique, capables de nous accorder à lui, ce qui est une magnifique image du salut.

Tout est réduit ici à l'opposition de l'un et du multiple : l'unique qui n'est pas sans rappeler l'Un de Plotin, même si le Verbe serait plutôt l'Intellect, mais un Intellect qui ne trouve sa force et sa vérité que tourné vers l'Un... Quant au multiple, il nous renvoie à une diversité de choses dans laquelle nous nous perdons ou pouvons nous perdre... loin de l'Un.

Et voilà pourquoi j'ai choisi, comme Sophie Dupuy-Trudelle dans sa traduction de *La Trinité dans la Pléiade*, de placer ce chapitre en conclusion de cette première section (IV,3-11) sur la Rédemption, l'opposition de l'un et du multiple me semblant clarifier le sens de toutes ces réflexions numériques, elles-mêmes appelées par la relation du simple au double, alors que les éditeurs de la *Bibliothèque augustinienne* font de ce chapitre l'introduction à la section suivante (IV,12-24) sur le thème du Christ médiateur. Mais, il est vrai, le mot Médiateur apparaît à la fin.

C'est ce second thème que nous retrouverons en octobre, avant la réponse que nous attendons depuis II, 13 et qui n'arrivera qu'en IV 25

Avec ceux et celles qui auront peut-être décidé de nous rejoindre dans le désir de rencontrer saint Augustin dans ses textes, curieux de savoir ce qu'il peut bien encore avoir à nous dire aujourd'hui...